RICHARD HARDER
EIGENART DER GRIECHEN

EINFÜHRUNG IN DIE GRIECHISCHE KULTUR

HERDER-BÜCHEREI

● ● Großband ● ● ● Doppelband

PROGRAMM 1961 BIS JUNI 1962

85 John Henry Newman · Ausschau nach Gott
87 Eric Shepherd · Mord im Nonnenkloster
88 Karl Rahner · Vom Glauben inmitten der Welt
89 Heinz Schürmann · Worte des Herrn
90 Nikolaj Ljesskov · Spiel mit dem Phantom, Roman
91 Reinhold Schneider · Der Befehl, Erzählungen
92 Hermann Glaser · Das Dritte Reich. Anspruch und Wirklichkeit
93 Max Pietsch · Die Industrielle Revolution
94 James Farl Powers · Der Teufel und der Pfarrvikar, Erzählungen
95 Fragen an das Konzil
● ● 96 20. Juli 1944
97 Rudyard Kipling · Staaks und Genossen, Pennälerstreiche
98 Peter Meinhold · Der evangelische Christ und das Konzil
99 Willa Cather · Meine Antonia, Roman
100 Romano Guardini · Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament
101 Erik von Kuehnelt-Leddihn · Der gefallene Engel oder Moskau 1997, Roman
102 Robert Raphael Geis · Vom unbekannten Judentum
103 Johannes Hirschberger · Kleine Philosophiegeschichte
104 Gerhard Fittkau · Mein 33. Jahr
105 Sören Kierkegaard · Der Einzelne und sein Gott (Auswahl)
106 Friedrich Klemm · Kurze Geschichte der Technik
107 José María Sánchez-Silva · Marcelino — Die Eselin Ungerad
● ● ● 108/109 Karl Rahner — Herbert Vorgrimler · Kleines theologisches Wörterbuch
110 Die Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII. Mater et Magistra
111 G. K. Chesterton · Der geheimnisvolle Klub
112 Reinhold Schneider · Taganrog und andere Erzählungen
113 Joachim Bodamer · Arzt und Patient
114 Wilhelm Sandfuchs, Hrsg. · Die Werke der Barmherzigkeit
115 Wulff-Dieter Heintz · Das Kleine Buch vom Schach
116 Heddy Neumeister · Organisierte Menschlichkeit?
117 Josef Reding · Nennt mich nicht Nigger! Stories
118 Marcelle Auclair · Bernadette. Das Mädchen von Lourdes
119 Gespenstergeschichten
120 Richard Harder · Eigenart der Griechen · Einführung in die griech. Kultur
121 G. K. Chesterton · Der Dichter und die Verrückten
122 N. M. Wildiers · Teilhard de Chardin
124 Ronald A. Knox · Fußspuren an der Schleuse

PHILOSOPHIE · RELIGION

2 Romano Guardini · Vom Geist der Liturgie
3 Edith Stein — eine große Frau unseres Jahrhunderts
14 Karl Färber · Heilige sind anders
16 Herders Kleines philosophisches Wörterbuch
19 C. S. Lewis · Dienstanweisung für einen Unterteufel
28 Karl Rahner · Von der Not und dem Segen des Gebetes
31 Graham Greene · Vom Paradox des Christentums
47 G. K. Chesterton · Der heilige Franziskus von Assisi
49 C. S. Lewis · Christentum schlechthin
51 Hubert Jedin · Kleine Konziliengeschichte
57 Friedrich Heer · Sprung über den Schatten
62 J. M. Bochenski · Wege zum philosophischen Denken
64 I. F. Görres · Das große Spiel der Maria Ward
65 René Voillaume · Mitten in der Welt
71 Alois Dempf · Meister Eckhart
75 G. K. Chesterton · Der stumme Ochse. Über Thomas von Aquin
79 Walter Nigg · Von Heiligen und Gottesnarren
81 Johannes Beckmann · Weltkirche und Weltreligionen
84 G. Papini · Papst Cölestin VI., Briefe an Menschen, die sich christlich nennen
85 John Henry Newman · Ausschau nach Gott
88 Karl Rahner · Vom Glauben inmitten der Welt
89 Heinz Schürmann · Worte des Herrn
98 Peter Meinhold · Der evangelische Christ und das Konzil
100 Romano Guardini · Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament
102 Robert Raphael Geis · Vom unbekannten Judentum
105 Sören Kierkegaard · Der Einzelne und sein Gott (Auswahl)
• • • 108/109 Karl Rahner — Herbert Vorgrimler · Kleines theologisches Wörterbuch
110 Die Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII. Mater et Magistra
114 Wilhelm Sandfuchs, Hrsg. · Die Werke der Barmherzigkeit
118 Marcelle Auclair · Bernadette. Das Mädchen von Lourdes
122 N. M. Wildiers · Teilhard de Chardin

PSYCHOLOGIE · LEBENSFRAGEN

21 Joachim Bodamer · Der Mensch ohne Ich
77 Joachim Bodamer · Schule der Ehe
113 Joachim Bodamer · Arzt und Patient

NATURWISSENSCHAFTEN

11 Karl Schütte · Die Weltraumfahrt hat begonnen
53 Friedrich Dessauer · Streit um die Technik
61 A. Barthelmeß · Gefährliche Dosis? Erbgesundheit im technischen Zeitalter
106 Friedrich Klemm · Kurze Geschichte der Technik

HERDER-BÜCHEREI

BAND 120

„Eigenart der Griechen" ist 1949 als Buch erschienen. So knapp wie diese Schrift ist, füllt sie doch den selbstgesetzten Rahmen voll aus. „Eine kulturphysiognomische Skizze" setzt Richard Harder als Untertitel: Skizze, das heißt hier nicht rascher erster Entwurf, sondern ein Bild, reduziert auf die nötigsten, sparsamsten Striche, andeutend, aber genau und das Charakteristische herausholend. Die Schrift ist ein Muster des Weglassens. Es geht in diesem meisterhaften Entwurf um bestimmte charakteristische Züge im „schlichten Tun und Verhalten der alten Griechen". Sie werden rein herauspräpariert und dann in ihrem Zusammenhang, als ein geschlossenes Bild, vorgeführt. Aus diesem so einfachen Bild spricht überraschend deutlich zu uns das Wesen dieses Volkes, das immer erneuter Ausgang des abendländischen Europa war und ist.

Die „Einführung in die griechische Kultur", hier postum zum erstenmal publiziert, stellt die kulturelle Existenz der alten Griechen in ihrem ganzen Umkreis, jedoch mit knappsten Mitteln dar. Grundzüge der griechischen Kultur, abgelesen auf verschiedenen Gebieten, werden zu einem Aufriß geordnet. Er zeichnet sich durch Kürze, Klarheit und dabei Fülle an Material, Gedanken, Perspektiven aus. Es geht hier um die rechte Ortsbestimmung der Erscheinungen, man erhält eine erhellende Orientierung. Die seltene Vereinigung von lebendigem Blick für das Historisch-Einmalige mit scharfem Sinn für Analyse und methodisch wacher Kraft für Synthese lassen vor dem Leser ein inneres Gerüst deutlich werden, das den großartigen Bau der griechischen Kultur in seiner Einmaligkeit und in seiner Wirkung bis zu uns hier einsichtig macht.

RICHARD HARDER

EIGENART DER GRIECHEN

EINFÜHRUNG IN DIE GRIECHISCHE KULTUR

Herausgegeben von
Walter Marg

HERDER-BÜCHEREI

Veröffentlicht als Herder-Taschenbuch

Umschlagbild aus: Arias/Hirmer,
„Tausend Jahre griechische Vasenkunst",
Hirmer Verlag München

Alle Rechte vorbehalten — Printed in Germany
© Verlag Herder KG Freiburg im Breisgau 1962
HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN
Herder Druck Freiburg im Breisgau 1962
Bestellnummer 01620

INHALT

EIGENART DER GRIECHEN

Eine kulturphysiognomische Skizze

I. Einleitung 11

II. Die reine Person 14
1. Name und Titel 14
2. Kleid und Leib 18
3. Der berufslose Mensch 24
4. Autarkie des Helden 26

III. Das Individuum als Atom 31
1. Distanz 31
2. Die Ahnen 34
3. Der Lehrer 37

IV. Die reine Sache 40
1. Versachlichen 40
2. Zurückführen 41
3. Die nackte Wirklichkeit 43
4. Der reine Staat 46

V. Das Fremde 49
1. Die Entdeckung des Fremden (Umwelt) 49
2. Ablösung (Nachwelt) 51
3. Selbstdarstellung (Vorwelt) 53

VI. Schluß 55

EINFÜHRUNG IN DIE GRIECHISCHE KULTUR

Ein Aufriß

I. Grundlagen 57
1. Der Ort 57
2. Schema des geschichtlichen Aufbaus 59
3. Die Umwelt 62
4. Einheit und Mannigfaltigkeit 64
5. Das Fremde und das Eigene 67

II. Sprache 71
1. Versuch einer Charakterisierung 71
a) Leib und Geist 73 b) Einzelner und Gemeinschaft 74 c) Tradition und Gegenwart 75
2. Die Sprachleistung 77
3. Sprachtheorie 78

III. Religion 81
A. Das religiöse Verhalten des Menschen 81
1. Die heilige Handlung 81
a) Opfer 81 b) Reinigung 85 c) Begehung 87 d) Götterweisungen 87 e) Weihung 89
2. Die Gebärde 91
a) Tanz 91 b) Tracht 92 c) Heiliges Wort 93 d) Heilige Schrift 95
3. Die heiligen Stätten 96
a) Altar 96 b) Götterbild 96 c) Tempel 98
4. Die Verwalter des Heiligen 100
a) Priester 100 b) Seher 101
B. Das religiöse Gegenüber 102
1. Gegenstände, Pflanzen, Tiere 102
2. Dämonen 102
3. Personifikationen 104
4. Götter 107
a) Die göttliche Person 107 b) Göttergeschichte 109 c) Göttersoziologie 110
5. Die Abgeschiedenen 112
a) Die Toten 112 b) Die Heroen 113
C. Das Leben in der Religion 115
1. Gott und Mensch 115
2. Tod und Schicksal 117
3. Feier und Fest 118
D. Entwicklung 122

IV. Mythos 124
1. Geschichte des Mythos 124
2. Wesen des Mythos 127
3. Mythos als Macht 129

V. Lebensordnung 132
1. Die Lebenspole 132
2. Die reine Person 138

3. Mensch und Mensch 139
4. Der Wettkampf 142
5. Erziehung 146
6. Der Staat 155

VI. Die Gebilde 165
1. Kunst 165
a) Die Lebensbindungen 166 b) Die reine Kunst 168 c) Stil 170
2. Philosophie 173
a) Krise des Mythos 173 b) Vorphilosophische Vorstufen 174 c) Das spezifisch Philosophische 174 d) Die philosophische Lebensform 175 e) Philosophie und Religion 176 f) Die alte Philosophie und die spätere 177
3. Wissenschaft 178
a) Der positive Wissensertrag 178 b) Die Methoden 180 c) Die menschliche Grundlage der Wissenschaft 187

VORBEMERKUNG

Richard Harder hatte sich seit langem das feste Ziel gesetzt, eine Darstellung der griechischen Kultur zu schreiben. Wie kaum einer wäre er dazu der rechte gewesen. Sein Tod 1957 hat diesen Plan verhindert. Nun muß eine Reihe von kürzeren Arbeiten, jetzt in den „Kleinen Schriften" (München, Beck 1960) vereinigt, dafür stehen, vor allem die „Eigenart der Griechen". Als Ersatz für dieses schmerzlich vermißte Buch kann das nicht gelten. So habe ich dem Verlag vorgeschlagen, zusammen mit einem Abdruck der „Eigenart" als Taschenbuch die „Einführung in die griechische Kultur" vorzulegen, eine Schrift, die die andere, frühere aufs glücklichste ergänzt. Sie war 1949 von Harder dem Verlag als sein Teil an der Einleitung zu einem damals geplanten „Humanistischen Lexikon" abgeliefert, zu dem er auch viele Artikel verfaßt hatte. Sie sollte zugleich Einleitung und Rahmen für diese Artikel sein. Ich habe sie nur ganz leicht zu überarbeiten brauchen, vor allem mit dem Herausnehmen der Verweise auf die Stichwörter, habe die zum Teil von Harder nur angedeuteten Anmerkungen ergänzt, ausgeglichen und einige zugefügt, so Verweise auf andere Schriften Harders.

Da R. Harder dies Manuskript seinerzeit dem Verlag zum Druck vorgelegt hatte, glaube ich nicht gegen seinen Willen zu handeln, wenn ich es jetzt noch veröffentliche. Wahrscheinlich hätte er selber beim Druck damals noch manches durchgefeilt, sicher jetzt einiges ergänzt. Aber auch in dieser Form wird die Veröffentlichung sich selber rechtfertigen.

Mainz, April 1962 Walter Marg

EIGENART DER GRIECHEN

Eine kulturphysiognomische Skizze

I. EINLEITUNG

Der Grieche der Frühzeit und der Spätzeit, der Adlige und der Bauer, der Ionier und der Spartaner, der Seefahrer und der Bildhauer, das Genie und der kleine Mann: zwischen ihnen liegen weite Abstände. Und doch gibt es über die Zeiträume, Stilstufen und Schichten hinweg etwas, wodurch sie Griechen sind, etwas ihnen allen Gemeinsames, ihnen gemeinsam und doch nicht allgemeines Menschengut. Dies Etwas nenne ich hellenische Eigenart.

Wenn es schon schwer ist, den Charakter eines einzelnen Menschen zu erfassen, so ist die Eigenart eines Kulturvolkes noch viel schwieriger ins reine zu bringen. Man weiß da eher zuviel als zuwenig. Und keine Statistik könnte helfen, über die verwirrende Fülle der Einzelheiten Herr zu werden; Statistik ermittelt nur Durchschnittswerte, hier aber geht es ums Charakteristische. Der eigentümlichen Züge eines Gesichts wird man vergleichend inne, indem man sie gegen andere hält. So vergleicht man das Griechische mit dem Allgemeinmenschlichen, mit den Nachbarn und mit den Verwandten, schließlich auch mit dem eigenen Leben und Sein der Gegenwart.

Auch in den großen Gebilden der Kunst und des Denkens, in den großen handelnden Personen und dem Stil ihrer Taten prägt sich eine Volkseigenart aus. Doch ruhen diese großen Ausprägungen in sich und bleiben als einmalige Wunder zuletzt unzugänglich fürs Abschätzen und Vergleichen. Darum sei hier vorzugsweise eine andere Schicht angeschnitten und an einigen Proben anschaulich gemacht: auch das schlichte Tun und Verhalten dieser Menschen ist kulturphysiognomisch aufschlußreich. Viele Gegebenheiten des Lebens sind entweder allen Völkern oder den höheren Kulturgemeinschaften gleich-

mäßig gegeben. Da zeigt sich nun, daß sich der griechische Mensch anders zu ihnen verhält als Primitive oder Orientalen, Römer oder Germanen.

Diese griechische Sonderart und Sonderleistung in eine Formel zu fassen, etwa „noble simplicité" oder „Harmonie" oder die Polarität von „apollinischen" und „dionysischen" Kräften, ist aussichtslos. Man hat in den Griechen bald das ästhetische Volk gesehen, bald die eigentlich politische Nation; sie waren als Volk des Logos die Begründer des Rationalismus, aber auch die Frömmsten der Heiden; Erfinder der Gesittung und Ausbunde aller Zügellosigkeit; von tief konservativem Formensinn und doch voll Unrast und Lebensvehemenz. In alledem steckt manche Einsicht verborgen. Aber Formeln pflegen zugleich zuwenig und zuviel zu sagen. Das Bezeichnende eines Antlitzes wird mit der Abstempelung als „oval" oder „mürrisch" nicht erfaßt.

Die Formel, die bloße Allgemeinheit, hat keine Kraft mehr, seit das 19. Jahrhundert einen unerbittlichen Realismus gelehrt hat. Der Hunger nach nackten Tatsachen, den dies großartige, unersättliche, tragisch unerfüllte Jahrhundert geweckt hat, ist ein gesunder Hunger. Aber vielleicht hat das 18. Jahrhundert doch tiefer gegriffen. Deutsche dieses Jahrhunderts haben dem alten Spiel zwischen Hellas und Hesperien einen neuen Akt, Hellas und Deutschland, hinzugefügt. Die Griechenliebe dieser Zeit reichte von einer manischen Verliebtheit bis zu echter, lebensgestaltender Leidenschaft. Die neue Begegnung enthüllte eine neue Schicht am antiken Partner; auch hier wurde der Eros die Wurzel tieferer Erkenntnis. Pour comprendre, il faut aimer. Das Besondere des Griechentums war gleichsam versteckt gewesen in einer universalen Gesamtantike; jetzt wurde das ‚griechisch-römische Altertum', diese Bindestrich-Antike, aufgelöst, und das reine Griechentum kam in den Blick, in seiner Unterschiedenheit von allen andern Völkern, auch von den Römern. Es war die althellenische Stammeskultur in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit, deren Bild sich den deutschen Hellenisten zu enthüllen begann.

Es ist möglich, daß das Abendland auf dem Wege ist, sich von den Griechen weiter zu entfernen als je. Es gibt Dinge etwa in der Philosophie, der Naturwissenschaft, der Malerei

der letzten Jahrzehnte, die darauf deuten. Mag es sich hierbei um ein Wellental, eine bloße Wegbiegung handeln, oder mag es uns wirklich bevorstehen, hinter die griechischen Ursprünge unserer Kultur zurückgreifend noch einmal neu anzufangen: schon die Möglichkeit eines dauernden Verlustes rückt heute die Griechen in ein besonderes Licht. Man empfindet sie nicht mehr in blinder Vertrautheit als selbstverständliches Eigentum, tritt mehr in den Abstand, Lob wie Tadel verlangen nach Rechenschaft. So führt das Heute selber hinaus über die Willkür der Augenblickswertungen, und die Suche nach einem gerechten Urteil mündet in den Versuch geschichtlicher Erkenntnis.

II. DIE REINE PERSON

Nach der griechischen Eigenart fragen heißt nach dem griechischen Menschen fragen. Diese Frage aber ist selber eine griechische. Wir sind da in der Lage von Enkeln, die nach dem Charakterbild ihrer Voreltern suchen und gar nicht bemerken, wie sehr schon dieses Suchen selbst aus dem ererbten Fonds sich nährt.

Der griechische Mensch — damit meint man den Menschen selber ohne alles Drum und Dran, sozusagen den reinen Menschen. Und eben diese Vorstellung ist schon eine Abstraktion und erst eine Errungenschaft der Griechen. Andere Völker nämlich, und auch wir selber im unbefangenen, unhellenisierten Alltag, sehen den Menschen nicht herausgelöst als reine Person. Sondern er steht in einer Fülle konkreter Bindungen und Beziehungen. Viele Dinge, die wir theoretisch nicht zum Menschen rechnen, gehören anderswo untrennbar zu ihm. So sein Name, sein Kleid und seine Waffen, Haus und Hof, Hab und Gut, Stand und Beruf, Familie, Anhang, Dienerschaft. Wie in eine Aura ist er eingebettet in diese warme Wolke von Lebensbezügen. Im Verhalten zu dieser Aura bekundet sich die Volkseigenart greifbar und sichtbar.

1. Name und Titel

Mit dem Sein des Menschen ist eng verbunden sein Name. Namenlos ist das Gruppenwesen, mit dem Eigennamen beginnt das Eigensein der Person. Jedermann wehrt sich dagegen, wenn mit seinem Namen Scherz und Schimpf getrieben wird. „Denn der Eigenname eines Menschen ist nicht etwa wie ein Mantel, der bloß um ihn her hängt und an dem man allenfalls noch zupfen und zerren kann, sondern ein vollkommen passendes Kleid, ja wie die Haut selbst ihm über und über angewachsen, an der man nicht schaben und schinden darf, ohne ihn selbst zu verletzen“ (Goethe, Dichtung

und Wahrheit II 10). Daß im Namen eine geheimnisvolle Kraft steckt, daß der Name eine bannende Macht über den Menschen übe, war ehemals verbreiteter Glaube. Namenswechsel bedeutet einen tiefgreifenden Wandel der Person; so wird die religiöse Selbstauslöschung beim Eintritt in einen Mönchsorden oder beim Antritt eines heiligen Amtes durch Ablegung des alten und Annahme eines heiligen Namens bekundet.

Es ist gar nicht so selbstverständlich, daß jedermann seinen eigenen Namen hat. In Rom kann man die Kinder einfach numerieren: Quintus ‚der Fünfte', Decimus ‚der Zehnte', Postumus ‚der Nachgeborene'. Die Frauen führen dort zeitweilig nur den Geschlechternamen, bleiben also ebenfalls ohne Eigennamen. Sklaven werden nur mit dem Herrennamen bezeichnet (Quintipor, ‚Sklave des Quintus'). Auch der freie, erwachsene Mann hat nicht immer einen Namen, der ihm allein gehört und niemand anders; denn wer den Namen seines Vaters trägt, führt keinen wirklichen Eigennamen.

Die römische Namengebung ist im Grunde ein immer neuer Versuch, zum Eigennamen vorzudringen, und immer wieder wird dies Bemühen erstickt von dem entgegengesetzten Prinzip, der Erblichkeit. Der Vorname wird weitgehend erblich; der Beiname, der doch eigens für eine bestimmte Person erfunden wurde und sie allein charakterisiert, neigt dazu, sich alsbald in einen erblichen zu verwandeln.

Wenn diese Menschen keine wirklichen Eigennamen bekommen, so spricht daraus eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Einzelperson, die eben nur als Glied eines Ganzen wichtig genommen wird. Gegenüber solcher Sparsamkeit hat man bei den Griechen, wo Pferde, Hunde und Schiffe so gern benannt werden, geradezu von einem Namensluxus gesprochen. Wenn es, wie die Bibel sagt, ein Schöpfungsakt war, den Dingen und Wesen ihre Namen zu geben, so haben die Griechen diesen liegengebliebenen Auftrag des Schöpfers erst wirklich in die Hand genommen. Wesen wie Elfen und Feen haben bei uns keine Einzelnamen. Der Grieche aber ruht nicht eher, als bis er aus einer solchen verschwimmenden Gruppe eine klare Anzahl von benannten Wesen gemacht hat, und weiß schließlich die Chariten, die Musen, ja all die vielen Nereiden und Okeaniden jede mit eigenem Namen zu nennen.

Gleichgültigkeit oder Bequemlichkeit gegenüber der Einzelperson liegt diesen Menschen fern. Auch die Frauen, selbst die Sklaven bekommen ihren eigenen Namen. Und diese Namen sind vielfach durchsichtig und werden noch lange als wirkliche Wesensbezeichnung des Menschen empfunden. Daher kann man sogar Kritik an ihnen üben. Paßt der Name nicht zum Menschen, so ist er nicht der richtige: Hermogenes, so wird bei Plato gescherzt, kann nicht der richtige Name dieses Mannes sein, denn er ist gar kein ‚Hermesabkömmling', kein guter Geschäftsmann. Und in tiefem Ernst sagt Orest in Euripides' Iphigenie: Eigentlich müßte ich ‚Unglücksmann' heißen.

Erst allmählich, im Laufe einer langen Entwicklung, schält sich das Individuum als selbständiges Wesen aus der Einheit der Sippe heraus. Dieser Vorgang spiegelt sich in der Namengebung, im Verhältnis des Eigennamens zu dem der Vorfahren. Im ganzen ist der Sippen- oder Geschlechtername bei den Griechen minder wichtig, wohl aber der des Vaters.

Dem Sohn keinen eigenen, sondern einfach denselben Namen zu geben wie dem Vater, das ist bei den Griechen bezeichnenderweise erst ein späterer Brauch. Sehr schön und lebendig haben die Griechen aber eine andere ererbte Möglichkeit ausgebaut: Name von Vater und Sohn sind nicht gleich, aber ähnlich, wie Hildebrand — Hadubrand. Gleiche Herkunft bedeutet für ältere Zeiten Wesensverwandtschaft. Aber eben nur Verwandtschaft, nicht Gleichheit, wie die Weiterdauer des Vater- oder Geschlechternamens sie ausdrückt.

‚Der Peleussohn Achill' heißt es bei Homer, und so gehört auch später zum vollen Namen die Angabe des Vaters. Bei den mythischen Adelsnamen kann die Angabe des Vaters den Namen geradezu ersetzen. In der konkreten Wirklichkeit geht die Tendenz in anderer Richtung. Ja die Erblichkeit tritt bei den Griechen so zurück, daß die Vatersangabe vor der Öffentlichkeit allmählich schwindet. In Olympia pflegt sie zwar auf der Siegerstatue zu stehen, fehlt aber auf der Siegerliste. Dichter und Schriftsteller lassen sie im Titel ihrer Werke fort. Sie fehlt in der Regel in den Künstlersignaturen, mit einer bezeichnenden Ausnahme: Vasenmaler pflegen ihren Signaturen die Vatersangabe dann beizuschreiben, wenn der

Vater selbst schon Maler war; statt der Erblichkeit als solcher rühmt man sich also des Erbes der Leistungskraft — so wie in Pindars Siegerlob vorzüglich diejenigen Verwandten genannt werden, die schon ihrerseits einen Sieg errangen.

Der griechische Name ist individuell, er bezeichnet die Person selber und haftet an ihr. Das zeigt sich auch in einem andern Umstand, der geringen Zahl von Berufsnamen. Bei uns füllen Namen wie Schmidt, Müller, Schulze das halbe Adreßbuch. Berufsnamen sind keine Eigennamen. Wenn einer im Dorf der Müller heißt, so ist es gleich, wer gerade die Mühle betreibt, und sein Nachfolger heißt ebenso wie er. Nicht nur diese Berufsnamen sind bei den Griechen auffallend selten, ebenso auch die Neigung, dem Eigennamen die Berufsbezeichnung als eine Art Titel beizufügen. Auch hier kannte man gewiß einen Handwerkerstolz; der Töpfer, welcher der Göttin eine Weihung aufstellt, schreibt stolz sein Handwerk dazu — er würde das aber nicht bei jeder Gelegenheit hinzufügen, er tut es in alter Zeit nur da, wo der Beruf kein bloßer Titel ist, sondern eine bestimmte Beziehung zum Auftreten hat, etwa weil er die Mittel für die Weihung erbrachte.

Den Eigennamen zu umkleiden mit Rang, Titel und Beruf liegt wohl nahe. Consul Censor Aedil tönt es stolz von den Sarkophagen der Scipionen. Der Grieche hat einen andern Stolz, er nennt sich im Regelfall nur mit dem nackten Eigennamen. Nicht Stratege heißt Perikles, sondern einfach ‚Perikles, Sohn des Xanthippos'. Und der kleine Bürger nennt sich genau wie Perikles, in einer Titellosigkeit, die man adlig nennen möchte.

Zum Römer gehört seine Laufbahn, er läßt das Verzeichnis der durchlaufenen Ränge in Stein hauen und öffentlich aufstellen. Für den ägyptischen Beamten ist das Leben eine Abfolge von Ämtern, dergestalt daß die Altersstufen in der Aufzählung wie Amtsränge auftreten: „Ich verbrachte vier Jahre als kleiner Junge; elf Jahre als Knabe; ... fünfzehn Jahre als der und der Priester" usw. Eine derartige Auflösung der Person in ein Nacheinander von Ämtern und Titeln wäre für Griechen undenkbar.

Die Schlichtheit der griechischen Namensführung mutet demokratisch an, und in der Tat hält man es bei den adligen Helden Homers anders. Aber die Adelsgesellschaft, in der

Pindars Gedichte leben, verhält sich demokratisch wie die Städte. Adelskultur, bürgerliche Welt, Stadtkultur — das alles sind im alten Griechenland keine streng getrennten Welten. Hier ist die Demokratie aristokratisch, und hinter der Adelsgesellschaft schimmert wiederum jene Welt der Urdemokratie hervor, die Wehrgemeinde. Die Einheit der hellenischen Eigenart ist stärker als die soziologischen Schichten und die Lebenstypen. —

Aufs Ganze gesehen, darf es typisch griechisch heißen, den nackten Eigennamen ohne Titel und Berufsbezeichnung zu führen. Der Blick ist auf den Menschen als solchen gerichtet. Er bedarf keiner gesellschaftlichen Staffage, und nur einer leichten Andeutung des Geschlechterhintergrundes. Er tritt auf in der stolzen Schlichtheit der reinen Person.

2. *Kleid und Leib*

Wie sein Name gehört zum Sein des empirischen Menschen sein Kleid. Es ist ein Stück von ihm. Es kann ihn vertreten. Die älteste Form des Siegels ist der Abdruck des Fingers oder — des Gewandsaumes. Wird man des Kleides habhaft, kann man mit ihm — wie mit dem Namen — zauberische Handlungen zum Schaden des Trägers vornehmen. Das Kleid weiht man der Gottheit gleichsam als ein Stück von sich, so die Wöchnerin und der errettete Schiffbrüchige. Nach Hektors Tod verbrennt die Gattin seine Gewänder.

Wie er sich trägt, das gehört zu den Eigentümlichkeiten des einzelnen, an die man nicht rühren darf, so wenig wie an den Namen. Sein persönliches Aussehen zu ändern durch eine Verkleidung, wie es zur Flucht aus dem Gefängnis nötig wäre, das erschiene Sokrates als Erniedrigung (Plato, Kriton 53). Verkleidung ist Ablegen der Persönlichkeit, sei es in der Ekstase der dramatischen Begehung, sei es im lockeren Spiel des Mummenschanzes. Der von Dionysos verblendete Pentheus legt Weiberkleider an: Selbsterniedrigung des Wahns. Gesteigerte Bedeutung hat das rituelle Kleid, die Tracht; so der Ornat des Priesters und des Herrschers.

In Rom hat die Tracht unerhörte Bedeutung. Noch zum Toten gehört seine Amtstracht: im vollen Ornat ihres Ranges,

so wohnen die toten Ahnen der Leichenfeier bei. Als Cincinnatus von den Boten des Senats gerade beim Ackern betroffen wird, muß er erst von seiner Frau die Toga holen lassen und anlegen, ehe er die Botschaft hören darf, die ihn in höchster Staatsnot zum dictator beruft. Mit Stolz nennen sich die Zugehörigen togati, Togaträger, zur Unterscheidung von Minderberechtigten und Fremden. Die schimpfliche Entrömerung der kriegsgefangenen Soldaten wird von Horaz in der fünften Römerode ein ‚Vergessen der Toga' genannt: das Kleid ist Symbol der nationalen Ehre.

Bei den Griechen befinden wir uns in einer andern Welt. Auch hier gibt es natürlich eine gesellschaftliche Regelung der Kleidung nach Herkommen und Stand, ferner die rituelle Tracht der Priester; später, bei den Epheben des 4. Jahrhunderts, auch die Uniform. Im ganzen aber sind die Verhältnisse merkwürdig unbefangen. Wenn der König sich anzieht, so ist dies Lever in Ägypten ein feierlicher Akt, dem beizuwohnen eine Auszeichnung ist: „Glücklich sind die, welche sehen, wie sich König Teta am Morgen jedes Tages anzieht, wie dann sein Schendet (Lendentuch samt Vortuch) über ihn kommt, welches so schön ist wie die Göttin Hathor", heißt es in einem Pyramidentext. Nun, wir sind so glücklich, solch eine Ankleideszene zu sehen, zu Beginn der eigentlichen Handlung der Ilias. Der König Agamemnon aber zieht sich an wie jedermann, sorgfältig zwar und schön, aber er trägt, was alle tragen; wohl nimmt er das Szepter in die Hand, weil er nun als König auftreten will, hat aber keinerlei Insignien an sich. Im klassischen Athen rügt ein zeitgenössischer Kritiker, daß die Volkszugehörigen keine besseren Kleider tragen als Fremde oder gar Sklaven; das geht über die allgemeine griechische Norm hinaus, ist aber nur möglich, weil die Kleidung so wenig ständischen Charakter hat. Pracht und Prunk in Gewand und Schmuck werden als barbarisch abgelehnt. Die orientalische Tracht wird als Lüge bezeichnet; man sagt, sie lasse den Menschen größer erscheinen, verberge seine Körperfehler und gehöre in eine Linie mit dem Schminken. Den griechischen Bildwerken glauben wir es anzusehen, wie auch das gepflegte Gewand doch leicht, gleichsam für den Augenblick umgetan, um den Menschen schwebt; er könnte es jederzeit abwerfen. „Das Kleid ist etwas Getragenes, das den

Leib nicht parodiert, kein Futteral für ihn wie die Röhren und Säcke, in welchen wir gehen" (Jacob Burckhardt).

„O wie will ich mich freuen, wenn ich einmal unter Menschen komme, die nackend gehen und wo ich nackend gehen kann", träumte einst Heinse. Bei den alten Griechen wäre dieser Traum nicht in Erfüllung gegangen, sie sind so wenig ohne Kleider herumgelaufen wie ein anderes gesittetes Volk. Wohl gibt es in alten verschollenen Bräuchen rituelle Entblößung, etwa der Krieger, wie bei den Germanen und Galliern. Wenn aber der orientalische Priester in letzter Unterwerfung nackt vor seinem Gott zu erscheinen hat, so ist das hellenischem Gefühl fremd. Vollends unter normalen Lebensumständen gehört das Kleid zum Menschen. Auf die Primitiven, die noch keine Kleider kennen, sieht man mitleidig hinab. Nackt ist der Mensch in der Hilflosigkeit des Todes: nackt und bloß liegt Hektors Leiche, den Hunden und wimmelnden Würmern preisgegeben. Auch bei der Geburt ist die Nacktheit das Abzeichen der menschlichen Schwachheit: nackt, schwach und hilflos wird der Mensch an die Küste dieses Daseins geworfen. So treibt der nackte Odysseus in letzter Hilflosigkeit ans Phäakengestade.

Entblößung ist Verletzung der Scham, sie wird in der Ilias als besonderer Schimpf dem Thersites angedroht. Vollends schamhaft ist man vor dem andern Geschlecht. Odysseus hat vor Nausikaa und ihren Mägden zuerst das Gemächte mit einem Zweig bedeckt; trotzdem fühlt er sich noch als peinlich nackt. Noch Plato muß sich dagegen verwahren, mit seinem Vorschlag gemeinsamer Gymnastik von Männern und Frauen zum Gespött zu werden. Das leibliche Schamgefühl ist bei den Griechen lebhaft entwickelt, empfindlicher als etwa bei den hierin primitiveren Ägyptern.

Um so merkwürdiger ist die Entblößung bei der griechischen Gymnastik. Bei den olympischen Spielen wurde die völlige Nacktheit erst von einem bestimmten Zeitpunkt ab eingeführt. In klassischer Zeit gilt sie als charakteristisch griechisch; beim Sport einen Lendenschurz zu tragen, überhaupt die Scheu von Männern, sich nackt sehen zu lassen, empfindet man als barbarisch. Die Asiaten umgekehrt empfinden diese griechische Nacktheit als unanständig. Auch die Römer (deren Schamgefühl sich vor den germanischen nackten Kriegern in

der Schlacht bei Telamon im Jahre 225 verletzt fühlte, Polybios 2, 29, 7) sind entrüstet.

Wo die unbewehrten Leiber junger Männer sich messen, sollen sie ohne Verhüllung, rein als Leiber, und das heißt: als Personen an den Tag treten. Diese Nacktheit ist keine Tatsache des Alltags, sondern Ausdruck einer ausgezeichneten Situation: des Wettkampfs, in dem sich Wert und Adel des Menschen bekundet.

Die Plastik der Griechen, seit Winckelmann als ihre markanteste Sonderleistung erkannt und erlebt, steht in eben diesem geschichtlichen Raum. Welche Vorgeschichte die nackte Jünglingsstatue immer haben mag — dies ist die Luft, in der sie erst zu ihrer eigentümlichen Blüte gedieh. Diese Nacktheit ist voller Dezenz und duldet nichts Indiskretes. Sie hat etwas Feierliches; diese Leiber „sind in das Gewand der völligen Nacktheit gehüllt" (Buschor). Hier wird nicht, wie später im Hellenismus, etwas Intimes gleichsam belauscht. Hinausgestellt sind diese Statuen als Dokumente des Ruhmes in jene panhellenische Öffentlichkeit, vor welcher der Ruf des Herolds die Sieger verkündete.

Dieser Leib ist der ganze Leib. Im Griechischen ist Leib und Person dasselbe Wort. Das hebt sich ab von dem Menschenbild anderer Völker, wie Römer oder Etrusker, für die das Haupt das Hauptstück des Menschen ist. Im Lateinischen heißt caput einfach „Person" (was wir übernommen haben, zum Beispiel in „Kopfsteuer"). Wohl kann man in gefühlsbetonter Rede auch im Griechischen „Haupt" oder „Auge" statt Person sagen — wie denn ein gewisser Vorzug des Hauptes natürlich auch für die Griechen besteht. Aber Rumpf und Glieder sind neben dem Kopf in hohem Maße Träger des Persönlichen. Sitz der Empfindung und des Denkens ist die Brust. Hiergegen wendet sich dann später Plato, wenn er das Haupt als Sitz der geistigen Kräfte beschreibt, das „wie eine Zitadelle" über dem Leibe thront, der oberen Welt zugekehrt. Damit beginnt eine neue Epoche des Menschenbildes, für die 600 Jahre später Plotin das Schlußwort spricht: Haupt und Antlitz gilt ihm bei jedem Lebewesen (und also auch im Kosmos) für schöner als die „unteren" Stücke, Rumpf und Glieder.

Nicht thronend wie der orientalische König oder das gött-

liche Kultbild sind diese Jünglingsleiber dargestellt, sondern stehend. Sitzen ist die Haltung für technische Handarbeit, für häusliche Intimität. Achill sitzt leierspielend im Zelt, und so der Sänger beim Mahl; Apoll aber, als der Meister des himmlischen Chors, spielt stehend. Stehend tritt man dem Herrscher entgegen, stehend betet man. Das Volk „setzt" sich zusammen, auch als zuschauendes Publikum; der Sprecher aber erhebt sich und stellt sich der Versammlung. „Sklavisch" ist es, immer zu sitzen, die rechte herrenhafte Haltung ist Stehen: so lernt es die junge Hausfrau in Xenophons Oikonomikos. Das typische griechische Menschenbild ist Stand-Bild. Stehen ist das Symbol des eigentlich Menschlichen, des Aufrechten, Wachen, der Aktionsoffenheit. Ruhend in der Kraft der eigenen Haltung, aktiv oder aktionsbereit in allen Gliedern, so „stellt" sich der griechische Mensch dar: ohne Hülle, ohne Umwelt, der Mensch selbst, die reine Person. —

Das griechische Leibesgefühl fällt völlig aus dem anderswo üblichen heraus. Wir bemerken das nur deshalb nicht, weil unser eigenes Körperempfinden, vor allem durch die unbewußte Einwirkung der Plastik, unvermerkt von dem griechischen geprägt wird. Unbefangene, volkstümliche Vorstellung, die von dieser Einwirkung frei blieb — in der sprachlichen Unterschicht hat sie sich erhalten —, empfindet den Leib als Fleischhaufen oder als Sack und Balg, von außen her, von der Lederhülle aus. Knochensack nennt man eine dürre Person, Wechselbalg ein mißratenes Kind; Madensack sagt Luther. „Chacun dans son sac de peau": so bezeichnet modernes philosophisches Denken die Isoliertheit des Menschen. Odysseus dagegen vergleicht Nausikaas Erscheinung mit dem aufsteigenden Wuchs einer jungen Palme. Im Griechischen gibt es ein Wort für Leib (demas), das die Struktur, das Gebaute, das Gerüst bezeichnet; also das gerade Gegenteil der Sackvorstellung. Im übrigen ist die Vorstellung vom Leib gern von innen nach außen gerichtet und folgt der Funktion des Leibes. Man sieht es diesen Jünglingsstatuen an, wie unermüdlich diese Brüste sind im Atmen, diese Beine im Laufen; das Gesicht erscheint manchmal geradezu wie ein Gerüst für seine Organe, vor allem für die Augen, aus denen der Blick nach außen bricht. Der Leib ist ein Instrument (organon). Die Funktion betont man: das heißt vor allem die Glie-

der; sie herrschen im Bild des Leibes. Sie tragen den Leib, sozusagen wie Flügel. Und an den Gliedern richtet sich die Aufmerksamkeit wieder vorzugsweise auf die Schlüsselpunkte der Struktur und der Bewegung, die Gelenke: statt „weißarmig" und „schönfüßig" sagt der Dichter „mit weißen Ellenbogen", „mit schönen Knöcheln".

Wenn es ein gleichsam passives Selbstgefühl des Leiblichen gibt, ein paradiesisches Ruhen und pflanzenhaftes Sichwiegen im eigenen Saftzug, so ist das eher kretisch. Das griechische Leibesgefühl ist mobilisierte Vitalität, ist Weckung und Steigerung der Möglichkeiten. Als eine typische Besonderheit hat man bei den Griechen selber und bei der Umwelt die Gymnastik empfunden. Ihre Stätten, die Gymnasien, sind noch im eroberten Orient die Lebenszentren, um die sich die Diaspora-Griechen scharen, wie die Engländer um Tennis- und Golfplätze.

Als Kimon einst beauftragt wurde, die gefangenen vornehmen Barbaren unter die Bundesgenossen zu verteilen, ließ er sie entkleiden und Schmuck und Gewänder auf einen Haufen legen, stellte daneben die nackten Gefangenen und gab den Bundesgenossen die Wahl frei. Sie wählten das „Wertvollere", die Habe, und den Athenern verblieben die nackten Männer. Daß aber die Menschen selber das wirklich Wertvolle sind und nicht die Gewänder, das zeigte sich hernach, als die Gefangenen den Athenern riesige Lösegelder einbrachten.

Der Philosoph Krates will das Mädchen Hipparchia abbringen von ihrer Liebe zu ihm. Als kein Zureden hilft, da legt er sein Philosophengepäck und seine Kleider von sich — und es heißt, daß er häßlich von Gestalt war — und sagt: „So sieht dein Bräutigam aus, und das ist alles, was er besitzt." Der häßliche nackte Mann und daneben das Häuflein Habe: das ist der Mensch. —

Das Kleid haftet am Menschen als Zeichen seiner Schwachheit wie ein Erbfluch, und als der Stachel dieser Bedürftigkeit ist die Scham in ihn gelegt. In der freien Idealität der nackten Menschenfigur hebt sich der Grieche auf einen Augenblick hinaus über die Fessel dieser Scham und entwirft das verwegene Bild von der ursprünglichen, gottähnlichen Gesundheit des Menschen. —

Name und Kleid — beide Persönlichkeitszeichen lehren eigentümlich Hellenisches kennen. Griechische Sehart schält aus der Fülle der Bezüge, Zutaten und Umhüllungen den reinen Kern der Person selber heraus.

3. Der beruflose Mensch

Titel, Rang und Kleid machen Unterschiede. Man legt sie ab; es bleibt die Person als ein allemal Gleiches. Die frühgriechischen Jünglingsbilder sehen sich alle gleich — nicht aus Unvermögen zu individueller Gestaltung. Die „Gleichen" nannten sich in stolzer Exklusivität die Spartiaten. Es geht dem frühen Griechen nicht um jene Unterschiede, die der Individualist in seiner Schwäche eifersüchtig hüten und pflegen mag; hier ist die Persönlichkeit bekundete Leistungskraft. Schnelligkeit der Beine gilt es im Stadion zu zeigen — ob man anders ist als der Nebenmann, ist gleich, man muß besser und schneller, muß der Beste sein. Es geht nicht um ein so oder so, ein Vergleichen, sondern um ein sich „Messen", ein Mehr oder Weniger.

Die moderne Welt des Berufsmenschentums kennt im Grunde keinen einheitlichen Menschentypus. Man teilt die Menschen auf nach Begabungen: Künstler, Forscher, Praktiker; oder nach Lebensformen: der kriegerische, der bäuerliche, der religiöse, der politische Mensch. Die Griechen denken, wie sich schon bei der Namengebung zeigte, anders. Berufe, Sonderbegabungen, Sonderformen des Lebens sind natürlich ebenso vorhanden wie in allen entwickelten Geschichtssituationen. Aber statt das zur Grundlage des Menschenbildes zu machen, sieht man nach Möglichkeit darüber hinweg. Es ist bekannt, wie gering die soziale Geltung des bildenden Künstlers als eines Berufsmenschen ist — während doch seine Werke in so hoher Geltung stehen. Ein paar einzelne Berufe, Dichter, Seher, Arzt, treten immer einmal wieder ins Licht; sonst hört man von den Spezialisten nicht viel.

Unter den Toten, auf deren Gespräch sich Sokrates freut, nennt er außer mythischen Helden nur die Dichter (Plato, Apologie 41). Dieses Berufes rühmt man sich gern seit Hesiod und Archilochos. Und doch steht auf der — angeblich selbst-

verfaßten, jedenfalls aber zeitgenössischen — Grabschrift des Aischylos nichts von seinen Dichtersiegen, sondern nur von seiner Kriegstat bei Marathon: „Vom Ruhm seiner Kampfkraft kann der Hain von Marathon erzählen und der langmähnige Meder — der weiß es." In der Verklärung des Todes geht der Dichter, dessen Namen der Herold so oft als Sieger im Tragikerwettkampf ausgerufen hatte, in die heroische Lebensform des Kriegers ein, als sei er in der Schlacht gefallen. Selbst der hohe Beruf des Dichters muß abgelegt werden, damit im Nachruhm der berufslose Held weiterleben kann.

Gegen Ende des 5. Jahrhunderts drängt aber das Berufswesen in der öffentlichen Geltung vor. Damals stellt sich zuerst z. B. der Heerführer als Sonderberuf heraus. Einen Einblick in die Spannungen, die sich hier ergeben, gibt uns die Geschichte der Tugendphilosophie. Unter den vier „Kardinal"-Tugenden, die man bei Plato im Munde führt, befinden sich Tapferkeit und Gerechtigkeit, also die kriegerische und die politische Tugend. Von Anfang bis Ende seiner Schriftstellerei, vom „Laches" bis zu den „Gesetzen", befindet sich Plato in Auseinandersetzung mit dem Kriegertum als einer im allgemeinen Verfall noch wirkenden Kraft. Dem berufsspezialisierten, dem nur militärischen Kriegertum hält er entgegen, daß Tapferkeit ohne die andern Tugenden nicht bestehen kann, daß der Krieger wissen muß, wer Freund und wer Feind ist, daß er mit andern Worten politischer Einsicht wesensnotwendig bedarf. Es geht also um die Gewinnung einer Einheit; für Plato heißt sie Einheit der Tugend. Hinter ihr steht die Einheit der reinen Person, die zu zerfallen drohte in Berufs- oder Begabungstypen.

Die deutschen Hellenisten des 18. Jahrhunderts sind von der Berufsfreiheit und Berufsüberlegenheit der Griechen mächtig berührt worden. „Aus Handwerks- und Gewerbebanden" trachtete die Jugend von 1780 aufzustehen. Bedrückt von Zunftenge, Federfuchserei, raffinierter Künstlichkeit des Machtapparates, fand sie in den Griechen das rettende Gegenbild. Aus bitterer Not, aus der Enge des Berufsdruckes hatten sich fast alle diese Träger einer neuen deutschen Würde emporzuringen. Schiller hat in den Briefen zur ästhetischen Erziehung die klassische Urkunde dieses Kampfes verfaßt.

„Das Amt", „der Geschäftsgeist", all diese Maßstäbe sind nur Zeichen der schicksalhaften neuzeitlichen „Zerstückelung" (6. Brief). „Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen": so rückt es Hyperion den Deutschen vor. Not lehrt sehen. Es ist ein wirklicher Grundzug des griechischen Wesens, den man damals begriff, die gesunde Verachtung des Fachmenschen und des Fachapparates.

4. Autarkie des Helden

Auf die wohltätigen Umkleidungen und Stützen, deren das Menschliche sich im Alltag erfreut, scheint die reine Person souverän herabzublicken. Muß aber dieser berufslose Mensch, sobald er aus seiner zugespitzten Isolierung heraustritt, sich nicht doch der verschmähten Stütze bedienen? Oder sich hilflos in Lebensapparat und Daseinstechnik verstricken? Bedarf es nicht, das reale Leben zu meistern, mindestens der Hilfe anderer Menschen? Wer verrichtet ihm die Handreichungen, die ihm sein Handeln erst ermöglichen? Man mache die Probe mit den homerischen Helden, großen Herren also. Es sei einmal an diese mythische Adelswelt die gleichsam soziale Frage gerichtet, wie es dort mit Handreichung, Bedienung, Eigenhändigkeit steht.

„Tu niemals selbst, was du einen andern tun lassen kannst": diese Maxime soll ein englischer Lord seinem Sohn auf den Lebensweg mitgegeben haben. Sie bezeichnet das strikte Gegenteil zum Verhalten der Helden in der Ilias. Doch zunächst ein Wort über die Götter.

Soviel man über die homerischen Götter gesagt hat, eins ist hinzuzufügen: sie sind Herrenfahrer. Sie führen die Zügel des Wagens eigenhändig. Zeus spannt selber ein und aus. Und wo ers nicht selber tut, schirrt ihm kein Stallknecht das Gespann aus, sondern sein Bruder Poseidon.

Was mit Pferden zusammenhängt, ist herrenmäßiges Tun, bei Göttern wie bei Menschen. Bei den Göttern aber geht die Eigenhändigkeit über die Pferdewelt hinaus. Was die Menschen vom Handwerker beziehen, machen die Götter selber. Nicht nur daß Athene ihr Gewand selber gewebt hat: den

wichtigen Werkmeister, den anderswo vom Mythos gepriesenen Schmied, brauchen die Götter nicht, sie haben unter sich selber den Bruder Hephaist. Und Apoll, der Bruder, verschafft als Sänger beim Mahl den Genuß, den die Fürsten durch einen bestellten Berufssänger darbieten lassen. So haben die Götter in ihrem eigenen Kreis den Boten, den Weinschenk.

Abweichend von der Menschenwelt, die eine gewisse Arbeitsteilung, ja für Kostbarkeiten einen Fernhandel kennt, stellen die Götter einen Familienbetrieb dar, in dem alles selbst verfertigt wird. Das ist die Großfamilie des alten Herrenbauerntums. So trägt auch die an sich modernere Menschenwelt der Ilias manche Züge der alten Schlichtheit. Paris hat wie Odysseus beim Bau seines Hauses Hand angelegt. Die greise Königin von Ilion will der Stadtgöttin ein kostbares Tuch weihen, sie wählt es aus, nicht indem sie Platz nimmt und von der Dienerschaft ihre Schätze vor sich ausbreiten läßt: sie geht selber in die Kammer und holt das wohlverwahrte Stück eigenhändig aus dem Kasten; ebenso der König Priamos selber, als er in der Schatzkammer die Lösung für Hektors Leiche aussucht. Und die Königin Thetis bringt gar selber die ganze Rüstung Achills vom Olymp zur Erde. Die Prinzessin Nausikaa wäscht selber mit ihren — Hofdamen darf man nicht sagen, vielmehr: Gefährtinnen die Leibwäsche ihrer Brüder, ganz wie die Bauerntöchter der Sagas.

Leibburschen haben die homerischen Krieger so gut wie keine. Sie legen selber die Rüstung an, sie kleiden sich ohne Hilfe an, von einem begleitenden Diener wird nur ausnahmsweise Notiz genommen. Für Hektor ist es tödlich, daß er im letzten Kampf keinen zweiten Speer zur Hand hat. Sachlich scheint es geradezu absurd, daß eine Kampfart, die zur Hauptsache auf die Schußwaffe abgestellt ist, keinen Munitionsersatz kennt (worin sich freilich ausspricht, daß diese Kämpfe eigentlich Wettkämpfe sind). Gelegentlich sieht der Dichter großzügig über diese Frage hinweg (11, 420); aber sonst wird es ausdrücklich erörtert (13, 146), wie sich der Mann, der sich verschossen hat, verhalten soll. Homer will keinen Waffenträger kennen: der Krieger ist stilisiert als reiner Krieger, hineingestellt in die extreme Situation seiner Existenz, allein Aug in Auge mit dem Feind.

Dieser Herrenkrieger ist nicht hochgezüchteter Virtuose wie ein Sportchampion, umgeben von einer Wolke von Handreichern. Im Gegenteil, der Kampf ist der einzige Raum, in welchem Homer ein besonderes Ethos der Eigenhändigkeit kennt. Neben der herrenbäuerlichen Haushaltung der Götter steht die Handwerkergesinnung der Krieger. Der Krieg ist ein Handwerk mit Regel und Schule. Und hier wird diesen angeblichen Verächtern der Arbeit Mühe und Schweiß zum Verdienst (1, 162. 168; 4, 26). Die Eigenhändigkeit wird ausdrücklich betont (1, 166). Dieser Leistung der Hände folgt ein abgemessener Anspruch, zunächst an die Essensportion. Sarpedon zu Glaukos: „Unsere Leute sollen sagen: unsere Könige essen nicht nur die feisten Hammel und trinken den Extrawein, sie stehen dafür auch unter den Vordersten" (12, 318; 4, 341).

Hilfe und Handreichung also wird nach Kräften weggeblendet. Doch ist Homers Wirklichkeit auch wieder zu exakt, um die Hilfswelt gänzlich fortzuleugnen. Der Diener ist selbst in der Ilias nicht unterdrückt; die Odyssee schafft aber gar aus den Bediensteten klassische Dichtergestalten wie Eumaios und Eurykleia. Die Welt des Gesindes erhält ihr eigenes Ethos.

Die großen Herren der attischen Tragödie pflegen, wenn sie etwas wünschen, nach einem „irgendwer" zu rufen, „man bringe ..." — sie sind gezeichnet wie die zeitgenössischen Machthaber, umgeben von einer Schar namenlosen Gefolges. Dieser Ruf nach dem „irgendwer" kommt auch in der Odyssee vor, fehlt aber in der Ilias. Wo Bedienung auftritt, erhält sie fast immer die Ehre des Individualnamens; so auch die Handwerker.

Ein häufiges Motiv im attischen Drama ist die Furcht des Unheilsboten, der Herr werde seinen Zorn am Überbringer der üblen Botschaft auslassen. Ganz anders ist das Verhalten Achills gegen die Boten, die für Agamemnon die Briseis abholen; der Bote bleibt an seiner Stelle und in seiner Geltung, der Zorn geht gegen den, der ihn geschickt hat. Übrigens ist diese Überlegenheit den Attikern nicht etwa fremd. Mit der gleichen „Menschlichkeit" wie Achill begegnet Sokrates dem Diener der Elf, der ihm das Gebot überbringt, nunmehr das Gift zu trinken (Plato, Phaidon 116). Ja die feinste Wendung

gegen die Diener blieb wohl den Attikern vorbehalten: der Hausherr, der zu Beginn eines Gelages die Diener, um sie zu guter Bedienung anzuregen, bittet anzunehmen, er selber sei mit den andern bei ihnen zu Gast (Plato im Symposion).

Bei Homer also bekommt die Dienerschaft, wo sie nicht wegretuschiert ist, ihr gemessenes Teil vom Glanz des epischen Rühmens, sie ist zugehörig, wird patriarchalisch mitgerechnet. Lieber aber noch wird der epische Diener ganz und gar hinaufgehoben in die Sphäre des hohen Menschentums, selber adlig gemacht nach Stamm und Haltung. Homer ersetzt mit Vorliebe den Gehilfen durch den Gefährten. Freiwilliges Zugreifen der Gefährten statt befohlenes Helfen der Diener: das könnte man Homers mythische Lösung der sozialen Frage nennen (wenn man einmal über das Inkommensurable dieser Begriffe hinwegsehen will).

Nicht von einer Hierarchie Untergebener ist der homerische Herr umgeben, sondern von Gefährten, die mit ihm gemeinsam handeln. Wie er sich von ihnen unterscheidet, das ist einmal klassisch in der Odyssee ausgesprochen: die Königstochter Nausikaa ist von Gefährtinnen begleitet, die ebenso schön sind wie sie; sie ist aber kenntlich unter ihnen wie Artemis unter den Nymphen (6, 102). Sie sind ebenbürtig, gleichen Ranges: die tragende Person hebt sich hervor nicht durch einen Standesunterschied, sondern durch den geheimen Glanz von Göttlichkeit, der aus dem Wesen des Menschen selber kommt.

„Der persische Großkönig thronte in Susa oder Ekbatana, unsichtbar für jedermann, in einem wunderbaren Palast, umgeben von einer Mauer aus Gold und Elfenbein; Tore und Mauern hüteten den Zugang; die ersten Würdenträger hatten jeder seinen Platz da, in der persönlichen Umgebung des Königs, als Leibwächter und Leibdiener, als Hüter bei jeder der Mauern ... Andere wieder waren eingesetzt als Schaffner für die Einkünfte, als Feldherren für die Kriege und Jagden, als Einnehmer der Geschenke, als Besorger aller übrigen Geschäfte nach Bedarf; das ganze Reich Asien aber war vom Hellespont bis nach Indien nach den Völkerschaften auf Gouverneure, Satrapen oder Könige verteilt, die Sklaven des Großkönigs waren; schließlich gab es noch die Läufer, die Späher, die Boten, die Aufseher der Wachen ... Wenn es nun

für Xerxes unter der Würde erschien, alles selber zu tun und unmittelbar anzuordnen, so ist das noch weit mehr unter der Würde Gottes . . ." So steht in der kaiserzeitlichen Schrift „Von der Welt" zu lesen (398a). Diese Theologie nimmt die Hierarchie des persischen Despotismus als Muster göttlicher Würde, sie ist das orientalische Gegenstück, von dem sich der griechische Gott samt König und Held abhebt in der Schlichtheit und Wesentlichkeit der reinen Person.

III. DAS INDIVIDUUM ALS ATOM

1. Distanz

Die reine Person ist „sich selbst genug". Autarkie heißt das Wort, das die Griechen für diesen Zug der eigenen Art geprägt haben. Autark ist dieser Menschentypus, und so wird er dargestellt: die Dichtung gibt ihn herausgehoben aus der Hilfswelt, die Plastik ohne die Umwelt.

Ein Typus ist nicht zum wenigsten dadurch charakterisiert, was er von sich ausschließt. Der griechische Typus isoliert den Menschen. Diese Personen sind zwar nicht Individualisten, aber Individuen. Individuum ist die lateinische Übersetzung eines griechischen Wortes; wieder eingesetzt in seine griechische Originalform lautet es: Atom. Atomisierung bedeutet Unterdrückung der kontinuierlichen Zwischenwelt. Das organische Fluidum, das undurchsichtig Atmosphärische, jener warme Hauch, der von Mensch zu Mensch weht, all das wird ausgelöscht. Diese Individuen sind umgeben von einer Luft, die kristallklar und die eiseskühl ist.

Einklang unter Menschen, Austausch und echtes Gespräch findet man nur selten in der hohen Dichtung der Griechen, wie in der Plastik die Gruppe eine Ausnahme bildet. In Epos und Drama wird Rede gegen Rede gestellt, ein Austausch von Proklamationen, oder das blitzartige Florettgefecht der Kurzsätze, die Stichomythie. Erst Plato entwickelt den Dialog, das wirkliche Gespräch, das auf echte Übereinstimmung unter den Partnern zielt.

Der Mensch ist in den letzten Situationen allein. Man kann ihm nicht helfen. Aber dem Unglücklichen könnte wenigstens der Trost sein Leid lindern. Die klassische Tröstungsszene steht im ersten Buch der Ilias, wo Thetis sich ihrem Sohn Achill mütterlich bereit zeigt, seinen Kummer anzuhören, „damit wir ihn beide wissen". Teilnahme unter Menschen beruht auf jener Nähe, die den andern gelten läßt, wie er ist, ohne zu fragen, wie er sein sollte oder was er hätte tun müs-

sen — ohne ihn also an der Norm zu messen, vor welcher sein Leidenszustand sich als ein pathologischer darstellt. Gegen dieses Hinnehmen des Menschen in seiner zufälligen, normwidrigen Schwäche sträubt sich die griechische Anlage; weswegen denn auch im ganzen das Trösten nicht Sache der Griechen ist und dementsprechend die Trostschrift erst spät in der Literatur auftaucht. Als Tröster zu einem Sterbebett geht Sokrates nur in dem unechten Dialog Axiochos. Der echte Sokrates entzieht sich immer, er hält sich fern von mitleidiger Scheinhilfe; nicht tröstendes Sichneigen ist seine Gebärde, sondern Zuruf; er reizt und verwirrt, er weist den suchenden Menschen auf sich selbst zurück, um dort die helfende Einsicht zu wecken. Nicht anders ist der Trost des alten Dichters Archilochos: der Schmerz um den Tod edler Männer preßt ihm den Atem, er ist wie eine Wunde, und auf diese Wunde, sagt er, haben die Götter ein linderndes Kraut gelegt — diese Arznei ist nun aber keine göttliche Hilfe, kein tröstendes Wort, sondern allein der männlich standhaltende Sinn des Menschen selber (Fragment 7).

Kühl wie zum Mitmenschen ist auch das Verhältnis zu den Göttern. Ein Wesen, mit dem man innige Zwiesprache hält, ein vertrautes Gegenüber, dem man das Herz ausschütten kann, ist der griechische Gott nicht. Ein lebenslängliches Nahverhältnis zu einer bestimmten Gottheit, wie es Odysseus und Herakles mit Athene verbindet, ist die Ausnahme. Und auch hier, wo eine Art innerer Austausch wirklich statthat, treten die eigentlich warmen Herztöne zurück. Zart ist diese Bindung, vielleicht innig, nicht aber herzlich.

Abstand hält man auch zu den Nahestehenden. Vergeblich hält modernes Empfinden in der griechischen Poesie und bildenden Kunst Ausschau nach jener Vertrautheit liebender Menschen, der stillen Wärme organischer Zusammengehörigkeit. Auch das innigste Bild der Zweisamkeit auf den Grabsteinen und Vasen, auch ein liebevolles Grabepigramm ist für neuzeitliches Seelenbedürfnis bei aller Zartheit durchweht von einer letzten Kühle. Es waltet hier ein Etwas, das den Menschen vor letzter Hingabe leise zurückhält, eine wissende Trauer, wie sie die alte Amme bei Euripides ausspricht: „O bänden die Erdenkinder einander doch nur mit abgewogener Neigung, die nicht ins innere Mark des Herzens dringt; un-

verbindlich sollte das Gernhaben sein, locker geknüpft und schmerzlos zu lösen!" (Hippolytos 252.)

Man ist von extremer Schamhaftigkeit in der Bekundung von Zuneigung und Zärtlichkeit. Erst vor dem Angesicht des Todes legt Orest die Scham ab und umarmt die Schwester (Euripides, Orest 1046). Und Iphigenie hat, als sie zur vermeintlichen Hochzeit von Hause ging, aus Scham sich alle Zärtlichkeit des Abschieds erspart; erst nachher, als sich zeigt, daß sie vielmehr in den Tod ging, ist ihr das leid (Euripides, Taurische Iphigenie 372). Der Scham entspricht der Stolz, mit dem sich der Held im Unheil absondert, das Haupt verhüllt, in die Einsamkeit geht wie ein sterbendes Tier.

Homer ist da vielleicht weniger herb, wie schon die wunderbar lindernde Tröstung Achills durch die Mutter zeigt; er scheut sich auch nicht vor den sonst seltenen Familienszenen. Wie fremd aber sind sich noch im Einklang Hektor und Andromache. Wie wenig wird in der Odyssee das Verhältnis des Helden zu Gattin und Sohn lyrisch ausgebeutet. Und noch ein anderes ist bezeichnend: Achill ist begleitet nicht von Bruder und Vater, sondern von Patroklos und Phoinix, dem Gefährten und dem Erzieher. Es besteht die Neigung, die gegebenen organischen Bindungen zu ersetzen durch freigewählte, selbstgeschaffene Verbindungen.

Man nennt die Griechen gern „Gemeinschaftsmenschen". Mit Recht, insofern sie nicht Einsiedler sind, sondern gesellig. „Freunde gelten als das höchste der äußeren Güter", sagt Aristoteles; und im Kreise Epikurs trieb man geradezu einen Freundschaftskult. Man lebt nicht allein; aber man hockt und klebt auch nicht zusammen. Auch das Atom steht ja nicht allein, es ist umgeben von seinesgleichen und steht unter einer übergreifenden Ordnung.

Der Mensch gilt den Griechen als ein zusammenlebendes Wesen, und sie entfalten denn auch eine Theorie dieses Zusammenlebens; sie sind die ersten Soziologen — vielleicht eben deshalb, weil in der Gesellung die individuelle Abgrenzung so spürbar blieb. Und der Inhalt dieser Gemeinschaftstheorien zeugt dafür, daß der griechische Blick weniger auf das organische Zusammenwachsen, auf Nähe und Wärme gerichtet ist; über die bloße Tatsache des Beieinander hinaus zielt diese Theorie auf die im Zusammenleben gemeinte Sache,

im Staat wie in der Freundschaft und der Liebe. Gewiß, für den Aristophanes des platonischen Symposion hat die Liebesverbindung darin Ziel und Sinn, daß hier zwei getrennte Menschenhälften zu ihrer ursprünglichen, verlorenen Einheit zusammentrachten und zusammenwachsen — aber eben dieses Stehenbleiben bei der Vereinigung selber (das den Modernen so anspricht) ist nicht das letzte Wort; für Plato wird — und das liegt im Zuge einer typisch griechischen Tendenz — im Ereignis der Liebe etwas Überpersönliches angesprochen.

2. *Die Ahnen*

Der großstädtische Zivilisationsmensch von heute lebt ohne Heimat und Herkunft; die Rolle der Vorfahren im Leben der alten Griechen erscheint ihm daher als bedeutend. Er bemerkt nicht, daß sie in Wahrheit auffallend gering ist, vergleicht man, wie billig, nicht mit der modernen Entwurzelung, sondern mit andern alten Völkern. Jene römische Erfülltheit des ganzen Lebens von Ahnenkult und Ahnenbild, von verpflichtender Kraft des mos maiorum, jenes germanische Sippendenken hat in Griechenland kein auch nur entferntes Gegenstück.

Einen Ahnenkult von verbindlicher Geltung und allgemeiner Erstreckung hat das echte Griechentum vielleicht niemals gekannt. Was dergleichen vorhanden war, wird früh verdrängt vom Heroendienst. Der Heros ist der mythische Tote. Vom Ahn unterscheidet er sich wesentlich. Er gehört, während die Ahnen ja immer frisch nachwachsen, der fernen Vergangenheit an. Er hat seinem Wesen nach Größe. Und er ist nicht der Ahn einer bloßen Sippe, sondern der Gesamtheit (sei diese auch lokal eng begrenzt), der Gemeinde, des Volkes. Größe, ferne Vergangenheit, Geltung für die Gesamtheit: das sind Kennzeichen des Mythos. Der Heros ist darum etwas so einmalig Griechisches, weil er Mythos ist. Da wird in archaischer Zeit der Begräbnisluxus bekämpft, seine Gebräuche, wie Klageweiber und Leichenschmaus, beschnitten, sein mächtiges Menschenaufgebot, sein prunkender Aufwand durch immer neue Gesetze eingeengt. Nicht bloß ein sozialer Kampf ist das gegen die Macht des Adels, son-

dern ein Klärungsvorgang, die Durchsetzung des Heroenglaubens. Der Adel ist mehr Träger als Opfer dieser Bewegung. Er heroisiert sich gleichsam selber. Nicht mehr von einem geschichtlichen Ahnherrn werden die Stammbäume hergeleitet, sondern aus mythischem Ursprung: Stammvater der Adelsgeschlechter ist nun mit Vorliebe ein Gott oder ein Heros.

In dieser Welt, deren Lebensnerv der Ruhm ist, bedeutet Totenkult und Ahnendienst Pflege des Ruhmes. Den jüngst verstorbenen Zeitgenossen in das volle Licht des Nachruhms zu stellen, scheut sich der Grieche eher. Später, als diese Ordnung sich auflöst, geht das Verständnis dafür verloren; so bekämpft Isokrates in seinem Nachruf auf den Cypernkönig Euagoras die hellenische Sitte: es sei ein Unding, die Helden von Troja mit allem Ruhm zu überschütten, dem Lebenden aber nicht die Aussicht auf gleichen Lobpreis zu eröffnen; Ursache dafür sei die Eifersucht der Neidlinge, die lieber Gestalten preisen hören, von denen nicht einmal feststeht, ob es sie überhaupt gegeben hat (wie respektlos gegen den Mythos), als solche Männer, von denen sie selber Gutes empfangen haben. Der einflußreiche Literat Isokrates kannte sein Publikum und wußte, welche Stimmungen er zu berücksichtigen hatte; er bezeugt also noch für das 4. Jahrhundert das Weiterleben jener Gesinnung, die sich gegen das individuelle Totenlob sträubt. Es ist die gleiche, die im attischen Epitaphios, der Rede bei der Staatsfeier für die Gefallenen, die Nennung von Namen verbot.

Der sippengebundene Mensch erlebt die großen Taten der Ahnen als Verpflichtung, als Ansporn zu eigener Tat. In den Aufrufen zum Kampf, wie sie bei Homer, in der Elegie, in den Feldherrnreden der Historiker häufig sind, fehlt auch die Mahnung nicht, „den Vorvätern keine Schande zu machen". Gerade bei Homer ist nun diese Mahnung weder so häufig noch so zentral, wie man in einer Adelswelt erwarten sollte. „Ihr habt euch von der Art eurer Altvordern entfernt" oder: „Seltsam unähnlich seid ihr euren vornehmen Gesippen": solche Mahnung erklingt ständig in den isländischen Sagas. Nicht so bei den Griechen. Nicht vor den Vorfahren schämt sich gemeinhin der homerische Krieger, sondern vor den Mitlebenden, die ihm eine Feigheit „verargen" würden; bei die-

sem Ehrgefühl rufen ihn die Führer an, dies hält er sich in einsamer Bedrängnis im Selbstgespräch vor. Und der Ruhm, den der Held erwirbt, wächst nicht so sehr dem Sippenruhm zu wie dem des Vaters. Die Rolle, die, adelsmäßig gedacht, der Stammvater spielen müßte, spielt bei Homer eher der Vater — ein vitaler Unterschied! Neben dem Vatervorbild meldet sich das mythische Vorbild wie Meleager. Die Kriegsreden des Spartaners Tyrtaios appellieren an die Gegenwart; statt der Scheu vor den Ahnen wird die Scheu vor den betagten Mitkämpfern angerufen. Einmal heißt es bei Tyrtaios: „Fasset Mut, ihr seid ja die Nachkommen des unbesiegten Herakles!" Der Stammvater Herakles gehört keiner Sippe, sondern der ganzen Gemeinde. So gehört der Ruhm des Kriegers nicht den Gesippen und Altvorderen, sondern (außer den kämpfenden Gefährten) dem Vater und der Stadt. Zwei Mächte also teilen gleichsam den Bereich des Ahnherrn unter sich auf: der leibliche Vater und der mythische Stammvater oder sonst ein mythisches Vorbild.

Diese Vorgänge haben sich abgespielt, schon ehe die Polis, der eigentliche Staat der Griechen, seine klassische Gestalt und Geltung erhält. Die Polis zieht dann hieraus die Summe. Bei Theognis, dem angeblichen Verfechter einer Adelsideologie, wird das Ehren von Vater und Mutter eingeschärft — von den Vorfahren aber erfährt der junge, zu belehrende Freund nicht das geringste. In Rom dagegen schließt der junge Scipio seine Freundschaft mit dem Erzieher Polybios, um „in Rede und Tat der Vorfahren würdig zu werden" (Polybios 31, 24, 5. 10).

Die Stadt, die Altäre der heimischen Götter, die Kinder und der Mutterboden: das sind die Lebenswerte, zu deren Verteidigung Eteokles aufruft (Aischylos, Sieben gegen Theben, Prolog). Kein Wort von den Ahnen; und selbst die Aufzieher der Kinder, die leiblichen Eltern, sind durch ein Allgemeines, Gemeinsames ersetzt: das Land als nährenden Mutterboden.

Die Sippenideologie ist eine bindende Macht, ihre Zurückdrängung ist Auflösung, Atomisierung. Indessen verläuft der Vorgang nicht in das Negative einer bloßen Ungebundenheit. Das Alte wird nur überwunden, um alsbald in einem Neuen aufgehoben zu werden. An Stelle der Sippenverwandtschaft

rückt, unterstützt vom Mythos, die Gemeinsamkeit aller, die Idee von Stamm und Polis.

3. Der Lehrer

Der Lehrer ist gleichsam ein selbstgewählter Vater und Ahn. Den Meister loben ist guter Zunftbrauch. Nennung des Lehrers und Probestück des eigenen Könnens: damit beglaubigt der Arzt seinen Sachverstand, und bei den andern Handwerkern wird es nicht anders gewesen sein. Aus Pindars Siegeshymnen entnehmen wir, daß selbst die Agonisten es nicht verschmähten, ihren Trainer in das Siegerlob einschließen zu lassen. Im hippokratischen Arzteid wird an erster Stelle geschworen, daß man den Lehrer den eigenen Eltern gleichachten werde. So adoptieren die assyrischen Schreiblehrer ihre Schüler (offenbar auch um der Altersversorgung willen). Bekannt ist die kanonische Lehrerverehrung im alten Indien.

Die Griechen sind hervorragende Lerner. Die unerhörte formale Durchbildung in allen Künsten ist nur durch den Eifer möglich, mit dem die junge Generation bei den Meistern in die Lehre ging und ihnen die Mache absah. Nur vermöge dieser immer regen Lernbereitschaft gibt es die „Gattungen", wie Tragödie, Siegeslied, Jünglingsstandbild, gibt es Stilgesetze und die sinnvolle immanente Entwicklung dieser Gattungen. Tiefe und Reichtum und feine Durchbildung der klassischen Philosophie beruht zum guten Teil auf der Intensität, mit der Plato und mit der Aristoteles von ihrem Lehrer gelernt haben. Plato hat das in großartiger Weise bekundet, indem er seinen Dialogdichtungen den Mythos Sokrates zum Gegenstand und den Lehrer Sokrates zum Träger gab. Mit diesem Meisterlob ist aber Plato eigentlich eine Ausnahme unter den repräsentativen Griechen geblieben. Dem gleichsam mythischen Dichterheros Homer haben Aischylos und Sophokles eine fast demütige Verehrung bekundet — nicht aber den Meistern, von denen sie die Bühnenkunst erlernt haben. Dem Aristoteles wird ein Wort zugeschrieben, das für den ganzen Sachverhalt typisch ist: „Plato steht mir nahe, näher steht mir die Wahrheit" (amicus Plato, magis amica veritas).

Xenophons Sokrates wirft dem demokratischen Politiker seinen Mangel an Sachverstand vor: ein solcher Alleskönner rühmt sich geradezu dessen, daß er „von niemand je etwas gelernt hat, ja auch dem bloßen Anschein des Lernens aus dem Wege ging". Ein typisches Verhalten, das nicht auf die Demagogen beschränkt ist. Der Philosoph Epikur hat sich ebenfalls gerühmt, keinen Lehrer gehabt zu haben. Das gleiche tut Jahrhunderte vorher der Sänger Phemios in der Odyssee: „Ich bin mein eigner Lehrer gewesen" (autodidaktos): „der Gott hat mir die mannigfachen Gesänge in der Seele wachsen lassen." Damit hebt er sich über das Handwerksmäßige hinaus, ist nicht bloß Schüler der Zunft, ist ein von Gott Begnadeter, der keines Mittlers bedurfte noch bedarf. Das gleiche meinte wohl auf seinem Felde Epikur. Und jene attischen Demagogen wollten gerade nichts gelernt haben, sie verachten den bloß Gelernten (die schon erörterte Verachtung des Fachmannes). Verachtung des Lernens, hohe Wertung der angeborenen Art, das ist ein Wesenszug auch in Pindars adligem Menschenbild.

Der Jünger, der blinde Anhänger, der dem Meister auf Schritt und Tritt folgt, ihn imitiert, alle andern als ihn für Wichte hält: das ist für den distanzliebenden Griechen eine komische Figur (Einleitung zum „Charmides" und zum „Symposion" Platos). Die Scheu, den andern zu schulmeistern, ihm auch nur durch eine belehrende Geste lästig zu fallen, steckt dem Griechen im Blut und ist nicht das geringste Stück der hellenischen Urbanität (Theognis 587). Ist es unvermeidlich, jemandem Rat und Belehrung zu geben, so fügt man höflich hinzu: „obgleich du es ja schon selber weißt".

Plato läßt den Sokrates in seiner Verteidigungsrede schlankweg erklären, daß er nie Schüler gehabt habe; wenn einige ihre Freude daran gehabt hätten, „mit ihm ihre Zeit zu verbringen", so sei das etwas anderes. Auch hier also Ablehnung des zünftigen, in diesem Falle des sophistischen Schulbetriebs im Namen einer freieren, unmittelbaren Verbindung. Um Sokrates gibts nicht Lehrer und Schüler, sondern nur Freunde und Gefährten. Und Sokrates selber will auch keinen Lehrer gehabt haben — er sagt bei Plato, daß es der Gott war, der ihm sein Wirken auftrug.

Nicht dem Lehrer fühlt man sich verpflichtet, sondern dem

Gott oder — was beinah dasselbe ist — der Sache. Sich einem Lehrer anheimzugeben, verbieten dem Griechen seine Autarkie und sein Wettkämpfertum. Xenophanes hat gelehrt, es könne unter Göttern keine Herrschaft geben, denn einen Gott zum Untertan zu machen wäre Lästerung. So ist es auch mit diesen Menschen: sie können keinem andern Menschen untertan sein, auch geistig nicht von ihm abhängen. Das, was sie nicht aus sich selber haben, wollen sie keinem Menschen, sondern einem Höheren verdanken.

Ein Römer würde finden, man habe in Griechenland einen abnorm unterentwickelten Sinn für geistige Autorität. Da sieht es freilich in Rom anders aus. Schon mit dem Lehrer. Der Jünger tritt in Rom gleich zu Beginn des schriftlichen Philosophierens symbolisch hervor in der fanatischen Glut, mit der Lukrez den Epikur vergöttert. Spontanes Schülererleben bekundet sich in der Hingabe des Persius an seinen Lehrer. Es ist römisch, wenn Marc Aurel seine Selbstbetrachtungen mit einem umfassenden Katalog derer eröffnet, denen er etwas zu verdanken hat: Voreltern und Eltern, Lehrer, Freunde, Götter.

Seit Heraklits bitteren Rügen reißen die Klagen nicht ab über den Undank der Griechen. Hierher gehört auch die tiefblickende Feststellung des Aristoteles, daß der Wohltäter den, der die Wohltat empfängt, mehr liebt als umgekehrt — wobei wir annehmen, daß der Lehrer unter die Wohltäter zu rechnen ist. Aber Undank ist doch kein spezifisch griechisches Laster; in aller Welt ist ja Dankbarkeit die seltenste aller Tugenden. Die Griechen sind „nicht undankbar, nur selbstbewußt" (Aischines gegen Ktesiphon 182). Ihre Religion ist eine Religion der Freude und damit des Dankes. Nicht umsonst ist Charis eine Göttin. Sparsam aber ist man damit, dem einzelnen allzu ergeben Dank zu bezeugen. Und was den Lehrer angeht, so soll wohl seine Wohltat wirklich keine Vergeltung finden — der wahre Lehrer ist ja vielleicht dazu da, vom Schüler hinter sich gelassen zu werden. Der Lehrer verkörpert als Person die Autorität und als Schöpfer die Tradition. Über beide Mächte drängen diese Schüler hinaus, sie wollen selber urteilen und gestalten. Der Lehrer ist ferner Mittler. Griechisch aber ist die Ablehnung aller Hierarchie, der unstillbare Drang nach Unmittelbarkeit.

IV. DIE REINE SACHE

1. Versachlichen

Wie an Stelle des Vaters der Erzieher hervortritt, so wird die Bindung an den Lehrer verdrängt durch die Bindung an die Sache. Daß es auf die Sache mehr ankomme als auf die Person, erscheint uns (wenigstens theoretisch) so selbstverständlich, daß wir die Kühnheit dieser griechischen These kaum mehr ermessen. In Wahrheit ist sie ebenso verwegen wie der Traum von der götterähnlichen Nacktheit des Menschen.

Als Cicero seine Schrift über das Greisenalter verfaßte, lag vor ihm ein griechischer Dialog, der den mythischen Greis Tithonos zum Sprecher hatte. Dieser Mann, dem die Gattin Eos Freiheit vom Tod, nicht aber vom Alter erwirkt hatte, war in der Tat, als Extremfall eines Greises, sachverständig ... Cicero aber macht statt seiner den alten Cato zum Sprecher, um, wie er selber sagt, der Rede „mehr Autorität" zu geben. Was hat denn aber mit philosophischen Lehren Autorität zu tun? Autorität, diese das römische Leben beherrschende Macht, haftet ausschließlich an der konkreten Persönlichkeit und entzieht sich jeder Objektivierung. Cicero findet wichtiger als eine Änderung der Lehre diese Umbesetzung der sie vertretenden Rolle. Und ersetzt dabei den mythischen Träger durch einen geschichtlichen, das heißt den distanzierten, versachlichten durch einen nahen, lebenswarmen.

So echt römisch das ist, so liegt es an sich nicht außerhalb der griechischen Möglichkeiten. Daß die Persönlichkeit des Redners, sein Auftreten, seine Geltung mehr vermögen als alle seine Argumente, war auch den griechischen Redelehrern wohlbekannt. Und doch ist es wohl eine griechische Eigentümlichkeit, die Argumente ernster zu nehmen, als die Römer es tun — und vielleicht auch wir.

Wenn in der Halle des Herrenkriegers ein Heldenlied erklingt, das seine oder seiner Vorfahren Taten preist, so ist

dies Lob persönlich gebunden. Das griechische Epos hat diese Stufe überwunden, die bei Homer nur noch in Einzelheiten nachklingt, und diese Überwindung ermöglicht überhaupt erst die griechische Literatur. Jetzt sind es mythische Gestalten, denen das Heldenlied gilt, und diese sind an keine Sippe gebunden, sie gehören der Gesamtheit. Der Mythos bedeutet Ablösung aus der Gegenwart und konkreten Vergangenheit, Wegrücken in eine ferne und hohe Sphäre; und damit Befreiung von den persönlichen Gebundenheiten. Ich scheue mich nicht, dies eine Versachlichung zu nennen, im hohen Sinn der reinen Sache. Man spricht gern von einer Stufe des mythischen Denkens, im Sinne des vorlogischen, magischen Denkens. Für die griechische Situation wäre das ein sinnloser Ansatz. Denn gerade der Mythos, indem er von der Person befreit und objektiviert, schafft eine wesentliche Voraussetzung für die griechische Philosophie.

Denn den Blick von der Person weg und hin auf die Sache zu richten, das ist allerdings ein echt philosophisches Verhalten. Die frühgriechischen Denker sind genötigt, mit ihren revolutionären Thesen in eigner Person und im eignen Namen aufzutreten, ohne Deckung durch eine Autorität, wie sie die Dichter in der Muse besaßen. Dem ungeheuren Anspruch, der in diesem persönlichen Auftreten liegt, zeigen sich die höheren Geister dadurch gewachsen, daß sie das Gewicht auf die Sache verlagern. „Nicht auf mich hören, sondern auf die Sache" (den Logos), mahnt Heraklit. „Kehrt euch wenig an Sokrates und um so mehr an die Wahrheit", mahnt Sokrates in seinem letzten Gespräch. Und so hören wir's immer wieder bei Plato: „Nicht ich sage dies, sondern die Philosophie." „In keinem Falle kommt es darauf an, wer etwas gesagt hat, sondern ob es wahr gesagt ist oder nicht."

2. *Zurückführen*

Um die reine Sache zu Gesicht zu bekommen, muß ich *davon absehen*, daß und wie sie durch eine Person vertreten wird. So wie ich zur reinen Person nur vordringe, wenn ich absehe von Kleid, Rang, Umwelt. Ich muß also der konkreten Fülle des Gegenstandes gleichsam die Umhüllung abziehen und

wegnehmen. Diese Wegnahme heißt mit einem ins Lateinische übersetzten griechischen Wort Abstraktion — und damit betreten wir eine der Domänen des griechischen Geistes.

Wenn man von der „Menschlichkeit", der humanitas der Griechen spricht, sie die homines maxime humani nennt, so trifft diese Bezeichnung in einem exakten, nüchtern anthropologischen Sinne zu. Bestimmte spezifisch menschliche Anlagen werden erst von den Griechen voll entwickelt, Anlagen, die den Menschen vom Tier unterscheiden, die aber bei den andern Völkern gleichsam steckengeblieben sind, bis die Griechen sie ausformen. Man ist versucht zu sagen, die Natur habe den Menschen in zwei Anläufen geschaffen, das eine Mal als den allgemeinen Menschen und ein zweites Mal in einer höchstentwickelten, vielleicht auch einseitig überentwikkelten Sonderform, den Griechen.

So ist es mit der Abstraktion: sie ist eine menschliche Uranlage; schon der einfachste menschliche Wahrnehmungsakt setzt sie ins Spiel. Was aber in dieser Urfähigkeit schlummert an Fruchtbarkeit und Gefahr, das haben erst die Griechen entdeckt und durchprobiert.

In wie eminentem Sinne die Abstraktionskraft eine griechische Volksanlage ist, das bezeugt schon die Sprache selber. Das Griechische besitzt und erzeugt Abstrakta in einzigartiger Fülle und Lebendigkeit, ein Reichtum, von dem ganz Europa gezehrt hat und zehrt. In welcher europäischen Sprache wir auch von Sein und Werden, von All und Natur, von Proportion und Qualität, von Harmonie und Mystik, von Dreieck und Pflanze, von Rechenschaft und Unabhängigkeit reden mögen: immer sprechen wir mit all diesen kühnen Verallgemeinerungen und Reduktionen im Grunde griechisch. Unzählige solcher Bildungen hat die Neuzeit neu geschaffen und tut es täglich, wobei immer noch die griechische Abstraktionskraft und -kunst unbewußt zugegen ist, anregend und auslösend wie ein Katalysator.

Die hin- und herschwankende Schlacht an der Mauer des Griechenlagers vergleicht Homer mit dem Streit zweier Männer beim Vermessen ihrer Felder. Blutiges Ringen im Dröhnen des Waffenganges und das Hin und Her am Grenzrain — was haben sie sinnlich miteinander zu tun? Das ist kein Vergleich, der „Veranschaulichung" will. Oder das Zerren um

Patroklos' Leichnam wird verglichen mit dem Ausrecken der Rindshaut beim Gerben; der Aar spreitet die Schwingen weit, wie sich die Flügel eines Palasttores öffnen; die Kämpfer drängen sich um den Leichnam wie die Fliegen um die Milchsatte — was wird dadurch anschaulicher? Solche Vergleiche sind im Höchstmaß das, was im Minimalmaß jeder Vergleich sein muß: abstrakt. Sie sehen ab von Umständen, die zunächst gerade die wichtigsten scheinen, und führen die Handlung auf Grundsituationen und Grundgebärden zurück. So entlasten sie das Geschehen, es lärmt nicht mehr so, wird des heroischen Pathos entkleidet, wird in fruchtbarer Weise *reduziert*. „Indem das Gleichnis den großartigeren heroischen Actus in Parallele setzt mit dem einfachen Vorgang der schlichten Wirklichkeit des Alltags, trägt es so zu dem Abblenden aller verstiegenen Phantastik bei, zu der großartigen Ernüchterung . . ." (Stenzel).

Das Zurückführen auf einfachere Grundlinien, das Vernachlässigen und Ausklammern des „Unwesentlichen", diese Kunst ist dem Griechen erbeigentümlich in Sprache und Dichtung. Sie ist die wichtigste Wurzel seiner ausgesprochenen wissenschaftlichen Begabung.

3. Die nackte Wirklichkeit

Ich bediente mich vorhin schon des Beiwortes „rein"; es erhält hier seine thematische Bedeutung. Rein ist das Entmischte. Als unentwirrbares Gemisch und Gemenge tritt die Wirklichkeit uns entgegen. Gemischte Situationen sind gefährliche Situationen; das Schlimmste an dem fürchterlichen Unwetter, das Odysseus von seinem Floß wirft, ist, daß die Winde sich mischen. Mischung und Entmischung der Dinge: das ist ein Hauptthema des frühgriechischen Denkens. Das reine, entmischte, nackte Ding ist das Ding selber, in seiner Grundgestalt, unter Absehen von all dem, was dieser Sehart als zufällig und nicht wesenszugehörig erscheint.

Die Gefahren des Abstrahierens, das Auslaufen in leeres Spiel haben die Griechen selber durchgekostet; auch hier steigern sie die Anlage in letzte Möglichkeit, bis zum Enden im Absurden. Deswegen bleiben ihre geistigen Ordnungstaten

doch Lebenstaten. Auch im Denken hatten sie die Ställe eines achäischen Augias auszukehren.

Zunächst sind diese Ordnungstaten von einer grandiosen Nützlichkeit. Der Begriff beispielsweise des „reinen" Dreiecks gibt der griechischen Mathematik die Überlegenheit über ihre sehr bedeutenden orientalischen Vorläufer. Wie aus seiner Umhüllung der nackte Leib, so wird aus Material, Farbe, schwankender Größe das Dreieck „selbst" herausgeschält. Die gewachsenen Gegebenheiten, in denen sich das Dreieck tatsächlich darbietet, werden als zufällig ignoriert. Der Gewinn ist ein enormer: überschaubare, vergleichbare, „reine" Verhältnisse. Hier in der Mathematik springt die Paradoxie besonders deutlich heraus, daß dies eigensinnige Isolieren und Abstrahieren zu unerhörten Handhabungsmöglichkeiten führt. Dem Eigensinn muß freilich ein gesunder Sinn, eine instinktive Sachgemäßheit innewohnen, die Schnitte müssen richtig in die Gelenke gelegt werden, die Vereinfachung muß schon eine geniale sein, wenn sie zu Verfahren von derart umfassender Fruchtbarkeit führt.

Was für eine Kraft der Abstraktion gehört ferner dazu, die Wirklichkeit „zurückzuführen" auf lauter kleinste Massenteilchen! „Herkömmlich ist Farbe, herkömmlich Süßigkeit, herkömmlich Bitterkeit: wirklich und wahr sind nur die Atome und das Leere", lautet Demokrits klassischer Satz. Das bloß Herkömmliche, Konventionelle, wird weggeblasen wie ein Nebel; übrig bleibt ein Nebeneinander isolierter Partikeln. Eben auf dem analytischen Radikalismus dieses Sehens, dessen reiche Möglichkeiten und Gefahren die Geschichte des Atomismus gezeigt hat, beruht seine unabsehbare Brauchbarkeit.

Farbe und Geschmack müssen fortgetan werden, um zu den wirklichen Dingen zu gelangen; das ist wie das Forttun des Kleides, des Amtes, wenn man zur reinen Person gelangen will. Was den stummen Zeugen abzunehmen war, dem gibt nun Demokrit den Namen. Herkommen, Konvention ist es, was weggetan werden muß, und was zum Vorschein kommt, ist das Wahre, Untrügliche, Wirkliche. Eine erleuchtende Namengebung!

Herkömmliche Vorstellung und wirkliches Sein entgegenzusetzen ist ein Grundmotiv griechischen Denkens, von Par-

menides bis Plato in verschiedenste Richtungen gewendet, Ausdruck einer ontologischen Uranlage und zugleich des polemischen Ursprungs der griechischen Philosophie. Herkommen ist von Menschen gemacht und wird von Menschen geändert; die Meinungen wechseln wie die Mode. „Alterns und Sterbens auf immer überhoben sind nur die Götter: alle andern Dinge macht einstürzen der allgewaltige Herrscher Zeit. Kraft des Bodens welkt, Kraft des Leibes; Treue stirbt, Untreue keimt, der Hauch zwischen nahen Menschen bleibt nicht ohne Wandel, auch nicht wie Stadt zu Stadt steht, manchmal beginnt es gleich, manchmal später: dann schmeckt ihnen das Holde bitter; ein andermal wieder süß" (Sophokles, Oidipus auf Kolonos 607). Nicht auf das schwankende Herkommen ist der griechische Wille aus, sondern auf das Unveränderliche, dasjenige, das nicht bald so ist, bald anders, bald ist, bald nicht ist, sondern dessen Sein „immer dasselbe", das „seinsmäßig seiende" ist; wie es Antigone von dem ungeschriebenen Gesetz der Natur sagt, „das nicht eines von heute oder gestern ist, es lebt alle Zeit, es ist da, keiner weiß, seit wann". Dies keinem Wandel Unterworfene heißt: Wahrheit, Physis (Grundstruktur), Idee (Grundgestalt), Sein. Menschenwerk ist die herkömmliche Meinung und darum vergänglich. Das Wirkliche aber in seiner Unwandelbarkeit ist göttlich. Nach griechischer Auffassung erscheint ja das Göttliche in vielem gleichsam nur als eine Steigerung des Menschlichen; in einem aber ist die Grenze zwischen Gott und Mensch unverwischbar: in der Dauer. ‚Sterblinge' sind die Menschen, ‚Todüberhobene' die Götter. Kläglich heißt Apoll diese Sterblinge, denn sie sind wie die Blätter im Wald, diesmal sind sie frisch und kraftvoll, das nächste Mal matt und welk (Ilias 21, 461).

So klären sich die Fronten. Auf der einen Seite der Gott und die eigentliche Wirklichkeit, auf der andern die trügerische, das wirkliche Sein verhüllende Menschenkonvention. Vielleicht darf man sagen: die reine Person ist der Mensch, sofern er Gott gleicht. Und die reine Sache ist die Wirklichkeit, sofern sie göttlich ist.

Wo Staat sein soll, muß die Macht der Sippen gebändigt werden. Wir sahen schon im Spiegel Homers die gesellschaftlichen und geistigen Voraussetzungen hierfür sich bilden. Locker, zersplittert, machtarm ist damals, was es an übergeordneten Gemeinschaftskräften gibt. In einer unerhörten Intensivierung der staatlichen Triebe und des staatlichen Denkens entsteht die Polis, die mit Recht aller Politik den Namen gegeben hat. Gewiß ist die Sippe nicht tot, es gibt auch in den Städten Macht der großen Häuser, Familienpolitik, Glanz großer Adelsnamen. Die echten Repräsentanten der Polis sind aber da, wo man sich gegen die Geltung des bloßen Adelsnamens stellt, wie es schon Tyrtaios tat, wie es später, in klassischer Formulierung, Plato tut: das Vaterland „steht über Vater und Mutter und den gesamten Ahnen an Ehre und Würde und Heiligkeit" (Kriton 51).

Was sonst Sippenbindung und Herkommen ist, ist in der Polis nun etwas Überpersönliches, die allen gemeinsame Sache. Die gewachsene Hierarchie des wirklichen Lebens wird eingeebnet: jeder Polit fordert die Unmittelbarkeit, unmittelbare Teilnahme an den Kulten und Akten, einen gleichsam unmittelbaren Mitbesitz des κοινόν, des Gemeinsamen, wie das Staatliche genannt wird. Cicero bemängelt am griechischen Staat, daß er keine „Stufen der Würdigkeit" hat. Jeder Bürger ist, wo er geht und steht, Organ des Staates, der nur funktioniert, indem ‚jeder Beliebige' berechtigt und aufgerufen ist zum Teilhaben und unmittelbaren Eingreifen, zum Feststellen des Unrechts, zur Rechtsverfolgung.

Wieder ist es der Gott, der auf der Seite der reinen Sache steht, der das Gemeinsame repräsentiert. Der Stadtgott erhält sein Haus vielfach an der Stätte des alten Königshauses auf der Burg. Er ist nicht primitiver Nothelfer, sondern mythische Verkörperung der Gesamtheit. „Seid getrost! Zeus hält den Nacken noch nicht gebeugt", ruft Tyrtaios den Spartanern in der Bedrängnis des Staates zu. Solon bekundete in der Krise Athens: „Unsere Stadt wird niemals untergehen, denn die mächtige Göttin Athene hält schirmend den Arm über sie."

Herr und König aber ist in dem neuen Staate das Gesetz. Diesem Herrn zu gehorchen, ist nicht Knechtschaft (eine

‚Gesetzesknechtschaft' gibt es nicht), sondern gerade der Inbegriff hellenischer Freiheit. Denn es ist der Stolz des Hellenen, daß im Staate nicht nach dem Willen von Menschen gehandelt wird, sondern nach dem Gesetz (wie es Aristoteles immer wieder in der Politik ausspricht). Das heißt also: nach einem Überpersönlichen — nicht nach Gruppen oder Ständen, sondern nach der Sache selber: „um des Staatlichen (Gemeinsamen) der gesamten Stadt willen" werden die echten Gesetze gesetzt (Plato, Gesetze 715 B).

Mit dieser Sachlichkeit des Staates unterscheiden sich Griechen und Römer gemeinsam vom Personalismus der Germanen. Aber schärfer noch als bei den Römern ist in der griechischen Vorstellung das Objektive des Staatlichen herausgearbeitet. Als Plato einmal gleichsam den Staatsgeist in Person auftreten läßt, da sind es „die Gesetze und das Staatliche (Gemeinsame) der Polis" (Kriton 50); der Römer setzt statt dessen „das Vaterland, unser aller gemeinsame Mutter" (Cicero, 1. Catilinarische Rede 17); die Formulierung des griechischen Vorbildes war für römisches Empfinden doch zu abstrakt.

Die Gesetze sind auch keineswegs bloß Kompromiß unter kämpfenden Gruppen und Ständen, bloß Einigungsformeln. Das griechische Gesetz will nicht nur eine praktische Aufgabe lösen, eine schwierige Lage meistern, es beansprucht mehr: es will Recht sein, sich als das Richtige anerkannt sehen. Daher das eigentümlich Schlagende, unmittelbar Werbende, fast Witzige in manchen griechischen Gesetzen. Wen sein Vater kein Handwerk lernen ließ, der ist auch nicht verpflichtet, den Vater im Alter zu unterhalten: sehr radikal auf den ersten Blick; wird die uralt geheiligte Kindespflicht gar angegriffen? Nein, wer die Angst des attischen Bürgers um seine Altersversorgung kennt, ist sicher, er wird den Sohn schon was lernen lassen . . . Aber, die alte Institution der Elternpflicht wird respektlos auf ihr inneres Recht befragt; sie wird nicht abgeschafft, aber gemäß ihrem eigentlichen Sinn, ihrem ethischen Gehalt neu gefaßt. Dies ethisch geläuterte Recht ist nicht von Gott gegeben, sondern vom Menschen, vom Gesetzgeber ‚erfunden'. Indem aber der Gesetzgeber das Richtige aufdeckt, trifft er auf die eigentliche Wirklichkeit, die göttlich ist. So kann Solon das rechte Gesetz preisen in den Formen eines religiösen Hymnus.

Unverwechselbar griechisch ist das Phänomen dieser Gesetzgeber. Nicht das Herkommen haben sie zu formulieren, sondern kraft Vollmacht neues Recht zu setzen. Nach Erlaß seiner Gesetze geht Solon außer Landes: nicht die persönliche Autorität soll sie tragen, sondern die überzeugende Kraft der reinen Sache. So sind sie Repräsentanten des kulturschöpferischen menschlichen Genius und stehen als solche — für die Griechen vielsagend — in einer Reihe mit den großen Dichterheroen (Plato, Symposion 209).

V. DAS FREMDE

1. Entdeckung des Fremden (Umwelt)

Die Griechen sind die Erfinder der Völkerkunde. Ihre Schilderungen fremden Volkslebens sind in Prägnanz und Anschaulichkeit noch heute das Entzücken der Ethnologen und jedes Genußfähigen. Andere frühe Völker haben nichts Vergleichbares hervorgebracht. Eine vitale Neugier ist bloß die unterste Triebkraft dieser geistigen Eroberungszüge. Eine typenbildende Kraft des Sehens, ein umfassend ordnender Blick macht das verwirrend Fremdartige übersehbar, läßt es fremd bleiben und ordnet es sich doch zu. Es bleibt nicht bei einem bloßen Anstaunen des Verwunderlichen und Wunderbaren; auch aus dem Fremden wird der Kern herausgeschält, der reine Sinn seines Verhaltens.

Der Wissensdrang der Griechen erstreckt sich auf die orientalischen, die nördlichen, die afrikanischen Völker, auf alles, was durch Krieg, Handel, Reisen in ihren Gesichtskreis tritt. Großartig kommt ihre Fähigkeit, fremde Eigenart zu sehen, zum Ausdruck, als die Römer Gegenstand ihrer Aufmerksamkeit werden. Kallimachos, Eratosthenes, Polybios, Poseidonios, Plutarch: sie alle haben das charakteristisch Römische mit sicherer Hand gefaßt und die römische Größe dem Verständnis erschlossen.

Ein Fall von besonderer Bedeutung ist die griechische Haltung zum Osten. Ihr Raum war ja eigentlich ein Randgebiet des Vorderen Orients. Als die Griechen in ihre eigentliche Epoche, das erste Jahrtausend, eintreten, beginnen sie der eignen Art neu innezuwerden (was sich im Auftauchen des gemeinsamen Namens ‚Hellenen' ausdrückt) und gleichzeitig sich der großen fremden Welt staunend zu öffnen. Es hebt ein reges Lernen und Aufnehmen an. Der Tempel und die Schrift, die Münze und das Götterbild, Mythen und Kulte, Motive und Formen der bildenden und redenden Kunst, reiche Schätze des Wissens und der Erfahrung, tausend zivilisato-

rische Errungenschaften werden vom Osten übernommen. Und all das haben die Griechen, wie ein berühmtes Wort es in Anspruch nimmt, „schöner gemacht, als sie es von den Barbaren übernommen hatten"; geschichtlich genauer gesprochen, sie haben es griechischer, haben es griechisch gemacht. Sie verstanden es, den Orient sich fruchtbar zu machen, ohne sich zu orientalisieren. So konnte Apoll, ein vom Orient kommender Gott, zum reinen Ausdruck edelsten hellenischen Wesens werden.

Diese geistige Aneignung des Orients, der ein halbes Jahrtausend später die militärische Eroberung folgte, hat für die Folgezeiten etwas Maßgebliches behalten. Bis in die Spätantike und tief in die abendländische Geschichte hinunter ist Griechenland das wichtigste Durchgangsland für die Wege von Europa zum Orient. Alles Altorientalische von Rang, das auf Europa gewirkt hat (einschließlich des Alten Testaments), hat durch griechische Vermittlung gewirkt; und es hat sehr lange gedauert, im Grunde bis ins 19. Jahrhundert, ehe sich ein von den Griechen unabhängiges, unmittelbares Orientbild in Europa durchsetzen konnte. Das läßt sich schon an den Wörtern und Namen beobachten. Das Land der Hindu heißt in Europa nicht Hindien, sondern Indien, weil in dem griechischen Mund, der die Kunde von dem fernen Land vermittelte, der h-Laut geschwunden ist. Unzählige orientalische Dinge und Wesen nennen wir mit griechischem Namen oder doch in griechischer Lautgestalt: Rhamses, Moses, Xerxes, Babylon und Memphis, Nil und Ganges, Zypern und Phönizien, Elefant, Kamel, Krokodil und Vogel Strauß, Pfirsich und Ebenholz, Seide und Gummi, Pyramiden, Oase und Hieroglyphen, Greif und Pegasus, Satrap und Prophet, Planetennamen und Wochentage. Schon zu den Römern kommt der Orient durch dies griechische Filter hindurch. Sie empfangen orientalische Kulte und Lehren, orientalischen Komfort, die Astrologie so gut wie Eunuch und Kanapee (Horaz, 9. Epode) durch griechische Hand; und der Hellenismus des Kaisers Hadrian schmeckt eher nach Orientalismus. Am folgenreichsten wurde die griechische Vermittlerfunktion im Christentum, das ja nicht nur in griechischer Sprache, sondern auch dem Gehalt nach hellenisiert ins Abendland gekommen ist.

Dies langwirkende Vermitteln und Weitergeben hat offenbar seinen Grund schon in der maßgeblichen Art, wie die Griechen den Orient für sich selber aneigneten. Sie bewältigten ihn nicht nur, sie erschließen ihn zugleich, das heißt, sie bringen ihn zum Sprechen. Das ruhmredige orientalische Selbstlob wäre außerhalb seines Raumes schon wegen seiner langweilenden Monotonie ungehört verhallt (und wollte es wohl gar nicht anders). Aber der Grieche drang durch den Schwall und Prunk und ersah dahinter den echten Kern von Größe. Aischylos und Herodot haben mehr für den Ruhm der Perser und Ägypter getan als all die einheimischen Königsinschriften.

Die Griechen erlösen gleichsam diese verwunschenen Prinzen aus dem Schlummer der Selbstbefangenheit. Sie lösen diese Welten heraus aus dem undurchdringlichen Dickicht ihrer organischen Gewachsenheit, ihres bloßen Soseins. Das, was sie vom Orient ernten, lösen sie ab, und als Abgelöstem eröffnen sie ihm den Zugang in die Welt. So wie sie aus der volksbefangenen orientalischen Schrift, indem sie ihre fruchtbaren Möglichkeiten erst aufdeckten, ein Instrument von universaler Weltläufigkeit gemacht haben.

2. *Ablösung (Nachwelt)*

Diese Fähigkeit des Ablösens aus dem dunklen Schoß ist offenbar von gleicher Art wie die Kraft, die den Griechen zum Ergreifen des reinen Menschen und der reinen Sache befähigte. ‚Abgelöst', aus den organischen Bindungen befreit, haben sie auch weitgehend ihre eignen Kulturgebilde.

In Generationen fruchtbarer Forschung hat die Altertumswissenschaft daran gearbeitet, die Werke der Griechen aus dem kühlen Raum ihrer Allgemeinheit herauszuholen und wieder in Farbe und Saft ihres organischen Ursprungs zu tauchen. So hat der Historismus aus der blassen und noblen Silberstiftzeichnung des Klassizismus ein lebenstrotzendes Freilichtgemälde gemacht. Das Eigentümliche, Individuelle am Griechentum, seine Lokalfarbe ist dadurch weit konkreter faßbar geworden. Indessen bringt die Sättigung mit lebensnahem Detail auch ihre Art von Blindheit mit sich. Was im

Griechenbild des Klassizismus angesprochen wurde, waren ebenfalls Tatsachen, allerdings solche allgemeiner Natur. Vielleicht ist es den Griechen gerade eigentümlich, ihr Eigentümliches nach Kräften auszulöschen?

Andere Kulturen verhalten sich anders. Indische, chinesische, altmexikanische Kulturwerke sind bis in die letzte Falte und Faser durchwaltet von dem charakteristischen Duft ihrer Herkunft, in dem sich ihr Dasein gleichsam erschöpft. Auch jedes griechische Werk ist unverkennbar zwischen andern herauszufinden. Aber es will noch mehr sein als nur griechisch. Es zielt insgeheim auf die reine Form seines eignen Daseins, möchte abstreifen, was ihm an Zufall der Herkunft anhaftet. Es drängt heraus aus dem bloß Bedingten des Ursprungs hin ins Absolute, zu deutsch: Abgelöste.

Diese Ablösung ist die Voraussetzung für die weltweite Wirkung der Griechen. Wirkung ist manifestiertes Wesen. Die griechischen Werke konnten so weit über Griechenland hinaus wirken, weil sie in sich selber den Zug zum Generellen und Universalen tragen.

Keine andere Kultur hat einen Erfolg dieser Art bei der Nachwelt gehabt. Wohl kennt die Geschichte häufig die Durchdringung einer Kultur durch die andere, mit oder ohne Eroberung und Kolonisation. Aber die griechische Wirkung ist anders. Nicht Legionäre und nicht Missionare haben sie nach Europa entsandt; und blutsmäßig ist im abendländischen Raum ihr Einschlag, verglichen mit dem der Römer, minimal. Wo es um das Nächste, um physische Durchdringung geht, unterliegen sie eher; im großgriechischen Kolonialgebiet entarten sie rasch; und im Vorderen Orient seit Alexander zeigt die griechische Kultur eher eine spezifische Schwäche des Durchsetzungsvermögens. Ihre Stärke liegt in der Fernwirkung. Eine nicht große Anzahl von Büchern und eine noch kleinere von Kunstwerken war — abgesehen von der unterirdisch tradierten Philosophie — die ganze Instrumentierung des Orchesters, auf dem die italienische Renaissance intoniert wurde. Noch mehr aus der Ferne ist der deutsche Hellenismus in Bewegung gesetzt worden, und von seinen Trägern, Winckelmann, Goethe, Schiller, Hölderlin, hat keiner den Boden des griechischen Mutterlandes betreten — wie auch späterhin weder Burckhardt noch Nietzsche. Die Griechen bedurften für

ihre Wirkung nicht der leibhaften Berührung. Die Ablösbarkeit erwies sich auch als eine räumliche. Die Römer haben dies erkannt und sich dann aus der griechischen Kultur ein Werkzeug der geistigen Weltherrschaft gemacht. Immer wieder haben seitdem europäische Völker als Träger und Verbreiter hellenisierter Kultur eine übernationelle Mission ausgeübt, am geschlossensten und wirksamsten wohl in der französischen Klassizität.

3. Selbstdarstellung (Vorwelt)

Vor aller Berührung mit andern Kulturen trat dem Griechen sozusagen das erste Fremde entgegen in der Vorbevölkerung des Landes, in das sie kamen. Sie haben diese Bevölkerung entmachtet und weitgehend enteignet; doch scheinen sie mit ihr eher wie Cortez umgegangen zu sein als wie die Neuengländer. Die Vorbevölkerung wurde zur Unterschicht. Sie war fremder Art und hoher Stufe und hat tiefer ins hellenische Leben gewirkt, als man früher ahnen konnte. Die Griechen haben dies Fremde mit all seinem Reiz mitten unter sich gehabt und haben es nicht ausgerottet, sondern assimiliert. In aller Welt aber geht es nicht anders ab, als daß der Assimilierende sich seinerseits auch dem Assimilierten anähnelt. Mögen die Machtunterschiede liegen, wie sie wollen, zu guter Letzt läuft alles auf einen Austausch hinaus, und dieser Austausch ist die entscheidende Probe innerer Kraft zwischen Sieger und Besiegtem.

Dieser Austausch ist für die Konstituierung des eigentlich Hellenischen grundlegend gewesen. Das ersieht man am greifbarsten daraus, daß die griechischen Stämme eine verschiedene kulturelle Struktur zeigen, je nachdem ob sie früher oder später in diesen Austausch eintraten. Als die Dorer auf den griechischen Boden nachrückten, war die mykenische Kultur im Verfall. Sie lernten nur noch einen späten Nachhall der Lebensformen kennen, in denen sich die andern Hellenen jahrhundertelang bewegt hatten. Sie haben die vorgriechische Welt nur noch in der Entartung zu schmecken bekommen. Die Achäer dagegen stießen auf die fremde Kultur in ihrer Blüte.

Im Ringen mit dieser Welt, im Lernen von ihr, in der Selbstbehauptung gegen sie wurden in der vordorischen

Schicht Anlagen zur Entfaltung gebracht, auf denen viel von dem beruht, was wir Griechentum nennen: Wortlust und Wortmächtigkeit, eine eigentümliche Gestalterfreude in Wort, Bild und Werk. Den Spartanern dagegen — die mehr als andre Dorer im alten Zustand beharrten und dann in ihm erstarrten — fehlt jene spezifisch griechische Mündigkeit, die eine der Wurzeln der späteren griechischen Philosophie ist, es fehlt ihnen auch die eminente Bildnerkraft, aus der die klassische griechische Kunst kommt.

Die Griechen waren niemals unter sich. Sie lebten von vornherein unter den Augen der Fremden, vor denen sie sich im geistigen und menschlichen Wettkampf zu behaupten hatten. Diese Grundsituation, ergreift man sie so, wie die Griechen es offenbar getan haben, verbietet ein organisches Hindämmern im ruhigen Selbstgenuß der eignen Art. Man hatte sich zu behaupten, und das heißt, darzustellen. Selbstdarstellung ist die griechische Kultur mehr als wohl irgendeine andre.

Schauspieler sind die Griechen, sagte Nietzsche; treffend insofern, als ihr Leben sich wie auf einer Bühne abzuspielen scheint. Indem man sich selber nicht hin-nimmt, sondern -stellt, hat man sich schon auf ein Allgemeines bezogen, das oberhalb des Augenblicks und der organischen Schranken liegt. Denn die Menschen, auf die man zu wirken hat, sind ja fremder Art. Selbstdarstellung, die nur das zufällige Selbst vorführt, ist bloße Eitelkeit. Richtet sie sich aber auf das reine Selbst, nämlich die reine Person und die reine Sache, so kann sie eine Kultur tragen, die spricht und anspricht wie keine andere.

Eine solche Kultur geht aus sich heraus und will über sich hinaus. Diese dynamische Selbststeigerung treibt jenen atemberaubenden Sturm der Produktivität hervor, dessen Tempo die Griechen so charakteristisch unterscheidet vom mehr statisch beharrenden Osten. Sie ist der Stachel der griechischen Ruhmsucht und Scheelsucht, all des Eiferns und Wetteiferns. Sie beflügelt die spezifisch griechische „Kraft der Wahrnehmung" (Stenzel), die Schärfe und den freudigen Gebrauch aller Sinne, zumal des Fernsinns Auge. Sie treibt das Wort, das den verwandten Völkern so oft im Munde stockt, hervor und macht die Griechen zu den klassischen Meistern der Rede. Sie ist der Boden des eigentümlichen erzieherischen Pathos der Hellenen.

VI. SCHLUSS

So stückhaft und einseitig diese kleine Skizze ist, sie hat doch beiwege die Grenze ihrer eignen Betrachtungsweise durchmessen. Volkscharakter — das ist schon an und für sich ein schwieriger Hilfsbegriff für ein buntes, in der Zusammensetzung schwer abschätzbares Gewebe aus Anlagen und Erfahrung, aus mitgegebenen Eigenschaften, aus den Vorlieben und Abneigungen, in denen geschichtliche Grundsituationen und Schicksale weiterwirken, und all das im geheimnisvollen Zusammenspiel aus Kollektivem und Individuellem. Wenn es aber ein Charakteristikum der Griechen ist, sich über das Charakteristische zu erheben, so muß der Blick über die Grenzen des einen Volkstums hinauswandern. Wenn ein selbständiges Volk sich der Einwirkung einer fremden Kultur öffnet, unterstellt und dauernd hingibt, so neigt es sich damit vor einem in irgendeinem Sinne überlegenen Wert, insbesondere dann, wenn dieser Einfluß nicht auf räumlicher Nähe oder äußerem Machtdruck beruht, sondern aus freier Fernwirkung geschieht. In solchen geschichtlichen Verhältnissen bekundet sich die Geltung einer Volkskultur nach außen, und damit ihre innere Kraft. Statt des bloß Unterscheidenden rückt damit das Auszeichnende in den Blick, und die geschichtliche Betrachtung der Tatsachen mündet unweigerlich ein in das grundsätzliche Fragen nach Rang und Wert, von dem sie ausging.

Klassisch heißt man die griechische Kultur mit einem Wort, das nicht die Griechen, sondern die andern geprägt haben; es ist der Niederschlag einer Erfahrung, die Nichtgriechen an den Griechen machten. Klassisch ist dasjenige Werk, diejenige Kultur, die über den Ursprungsraum hinaus richtunggebende, verbindliche Wirkung ausübt, die andere anreizt, wetteifernd es ihr gleichzutun.

Die griechische Kultur konnte darum in besonderem Maße klassisch werden, weil sie in besonderem Maß von ihrem organischen Untergrund ablösbar ist. Darin liegt zugleich auch

ihre Gefährdung. Denn die Ablösung ist andererseits der erste Schritt zur Auflösung. Man streitet viel darüber, zu welchem Zeitpunkt man die Auflösung des Griechentums beginnen lassen soll, und immer wieder stößt man auf überraschend frühe Auflösungssymptome schon in archaischer Zeit. Die Erklärung dieser Merkwürdigkeit liegt darin, daß dem Griechentum von vornherein ein ablösendes und auflösendes Ferment beigemengt ist.

Daß ihm trotzdem Lebensmanifestationen von so zwingender Größe, Gesundheit und Frische gelungen sind, darin liegt das eigentliche, nicht mehr auflösbare Geheimnis der griechischen Daseinsstruktur. Man stößt hier auf das Phänomen der Vitalität, der scheinbar unerschöpflichen Lebenskraft dieser Menschen, die dann doch in einem beispiellosen Kulturverschleiß aufgezehrt wird. Solange diese Lebenskraft noch hinreicht, verdampft sie im Kraftfeld der gestaltenden Formung zu Gebilden von beispielloser Höhe und Schönheit. Mit dem Versiegen dieses Vorrats werden die Phänomene immer substanzloser. Am Ende verläuft aber die Auflösung der griechischen Kultur nicht als Fäulnis und Depravierung, sondern als eine über sich selbst hinausgetriebene Vergeistigung, deren Restprodukte als antike Universalkultur das Abendland durchsetzt haben, immer noch geladen mit den Tendenzen der ursprünglichen Eigenart, so wie der Regenbogen das Gewitter überdauert.

Die elastische Kraft dieser Vitalität steht hinter dem ganzen hellenischen Kulturablauf, als die Kehrseite seiner geistigen Genialität. Die Fülle dieses Lebensreichtums ist immer wieder die Ursache einer folgenreichen Augentäuschung geworden. Sie läßt alle die Akte einer heroischen Selbststeigerung nachträglich als organisches Wachstum erscheinen und die Schritte der Ablösung als Stufen einer gleichsam pflanzenhaften Entfaltung. So konnten die Griechen, die von Anbeginn eine ganze uralte Welt hinter sich lassen und revolutionär von sich stoßen, im Rückblick als Träger ursprünglicher „mythischer" Einheit erscheinen — als die Anfänglichen, die Alten, sie, die in der Weltgeschichte ihre Stelle haben als die zweite Welle des Menschentums, die eigentlich Jungen und Neuen.

EINFÜHRUNG IN DIE GRIECHISCHE KULTUR

Ein Aufriss

I. GRUNDLAGEN

1. Der Ort

Der Lebensschauplatz der alten Griechen ist die südliche Balkanhalbinsel, ferner die Inseln und Küsten des Ägäischen Meeres. In diesem geographischen Raum hat sich die griechische Geschichte abgespielt und die griechische Kultur entfaltet. Es kann schwerlich bezweifelt werden, daß mit den Hellenen etwas Neues in die Welt getreten ist, etwas, das nicht da war und vorher unausdenkbar gewesen wäre. Und dies nicht nur in dem Sinne, wie jedes neue Volk auch eine neue Daseinsform heraufbringt; sondern die Griechen bedeuten einen auffälligen Einschnitt, einen Ruck in neue Richtung, eine Epoche in der Menschheitsgeschichte. Wenn also etwas Besonderes, zuvor Unerhörtes in Griechenland zuerst Stimme gewinnt, so stellt sich die Frage, was der geographische Raum dazu beigetragen hat, inwiefern er für dies Neue ein besonders geeigneter Schauplatz sein konnte.

Das Neue in der Geschichte ist stets Geheimnis. Herleiten kann man es aus den geographischen Gegebenheiten nicht. Denkt man sich einen Scheinwerferstrahl, der einen dunklen Globus absucht nach dem Ort dieses Neuen, so muß es unbegreiflich bleiben, warum der Lichtkegel gerade an dieser Stelle der Erdoberfläche haltmacht. Es ist dies ebenso unbegreiflich wie die Tatsache, daß gerade auf dem eurasischen Kontinent sich zuerst höhere Zivilisationen herausgebildet haben; oder wie die andere, noch elementarere und rätselhaftere Tatsache, daß unter allen Himmelskörpern sich gerade auf dem unsern das menschliche Leben entfaltet hat. Der Ort des geschichtlichen Geschehens gehört letzten Endes zu den

unauflösbaren Gegebenheiten, die in den Fundamenten aller Geschichte verborgen sind. Niemand vermag zu sagen, warum das menschliche Leben, die eurasischen Hochzivilisationen, die griechische Kultur nicht auch anderswo hätten angesiedelt sein können. Nur nachträglich scheint es uns, daß der geographische Raum für die Stadien der Menschwerdung und des Menschseins gewisse Vorbedingungen, Möglichkeiten und Erleichterungen bietet.

In diesem Sinne nachträglicher Mitwirkung sind die natürlichen Bedingungen des griechischen Ortes (Lage, Landschaft und Klima) nicht ohne Bedeutung. Das gemäßigte Klima seiner Landschaft ist offenbar für die menschliche Aktivität ein Vorzug, der Griechenland unterscheidet von Ägypten, Mesopotamien, Indien, großen Teilen Chinas, auch von den meisten Nordregionen. Das griechische Land ist Bergland: da ist der Verkehr erschwert, kleinräumige kantonale Bildungen werden erleichtert; da ist der Himmel nicht riesenhaft und erdrückend wie in den großen Ebenen, die Allgegenwart der Gestirne wird begrenzt durch die überschneidenden Bergsilhouetten; da gibt es keine dominierenden Riesenströme, die gewaltige Überschwemmungskatastrophen bringen und zur Eindämmung und Kanalisierung auffordern oder zu umfassenden Bewässerungssystemen und damit großräumige Organisationen erzwingen wie in den alten Stromkulturen. Das kleine griechische Land kennt keine Steppen- und Wüstengebiete, wenig Wald, kaum Sumpf, es ist nicht feucht wie im Norden und nicht dürr wie im Süden und Osten, es ist größtenteils übersehbar und leicht durchdringbar. Der griechische Boden ist karg: es fehlt die üppige Fruchtbarkeit, wie sie in den riesigen Gartenkulturen der Stromländer erzielbar ist oder auf dem südrussischen Fruchtboden den skythischen Halbnomaden in den Schoß fällt; das bedingt in Griechenland ein kleinräumiges, individuelles Ringen mit dem Boden, oder es führt zum Import und damit auf die See. Das griechische Land ist mit Meer durchsetzt wie wenige Erdgebiete: das gibt klimatische Vorzüge und neue Verkehrsmöglichkeiten, die freilich die Griechen nur zögernd und spät ergriffen haben[1].

[1] A. Lesky, Thalatta, Die Griechen und das Meer, Wien 1948.

So gewährte dieser Boden dem Menschen in seinem Ringen mit der Natur eine mittlere Lebensmöglichkeit: die elementaren Gewalten waren nicht erdrückend und nicht überreich schenkend, die Luft trieb nicht durch rauhe Härte in den isolierenden Unterschlupf, erschlaffte aber auch nicht durch feuchte Schwüle oder trockenen Brand, der Jahreszeitenwechsel war gelinde, aber erfrischend. — Freilich hätte es genug andere Landschaften gegeben, beispielsweise die Apenninhalbinsel, die ähnliche Bedingungen geboten hätten. Gunst und Ungunst der Naturverhältnisse werden zu einem geschichtlichen Faktor erst dadurch, was die Menschen aus ihnen machen. Und wichtiger als Berg und Baum sind der Nachbar, das fremde Volk in der Nähe, die Vorbewohner des Landes.

2. *Schema des geschichtlichen Aufbaus*

Die Griechen glaubten, seit je in diesem Lande gesessen zu haben. In Wahrheit sind sie — das ist die einhellige Meinung der Forschung aller Nationen — erst im 2. Jahrtausend v. Chr. eingewandert. Vor ihnen saßen hier andere Bewohner. Schon in der alten Steinzeit, also Jahrzehntausende zuvor, gab es hier, wie neue Funde gelehrt haben, Menschen. Und seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. war hier eine Kultur erwachsen, deren Träger wir mangels einer anderen Bezeichnung kurzerhand *Vorgriechen* nennen (man spricht unter wechselnden Gesichtspunkten auch von *helladischer, ägäischer* oder *karischer* Kultur, von Lelegern oder Pelasgern). Sie erstreckte sich über das griechische Festland und die Ägäischen Inseln; einen besonderen Höhepunkt erreichte sie in *Kreta.* Die besondere kretische Form dieser vorgriechischen Kultur heißt nach Minos, dem mythischen König von Kreta, die *minoische.*

Die minoische Kultur ist eine Ausprägung menschlicher Möglichkeiten von hoher Eigenart und innerer Geschlossenheit, vom Orientalischen ebenso eindeutig unterschieden wie vom Griechischen, der erste Vorklang dessen, was man Europa nennt. Es klingt symbolisch, wenn der Mythos Europa von dem Stier übers Meer nach Kreta tragen und Stammutter der kretischen Könige werden läßt.

Der ägäische Raum also hatte ein reiches Leben und eine lange Vorgeschichte, als die Griechen ihn betraten. Aber auch die Einwanderer kamen nicht aus dem Nichts. Sie wanderten aus der Nordrichtung ein und waren, nach ihrer Sprache und anderen Zügen ihrer Kultur zu schließen, *Indogermanen*, d. h. also Verwandte der Inder, Germanen, Italiker, Kelten, Slawen und anderer. Unter diesen Indogermanen, die einmal als Volk irgendwo zusammen gesessen haben müssen, sonderte sich eine Gruppe aus, die *Urgriechen;* sie muß vor der Einwanderung auf die Balkanhalbinsel eine langdauernde gemeinsame Sonderexistenz gehabt haben, in der sich ihre Sprache und Kulturgemeinschaft bildete. Auf dem Weg nach Süden blieb nördlich und nordwestlich der Balkanhalbinsel eine Untergruppe dieser Urgriechen zurück, die späteren Dorer; der Rest, die *Frühgriechen*, brach in den vorgriechischen Raum ein, wahrscheinlich in mehreren Stößen, die dann später als griechische Stämme auftreten.

In Kämpfen, deren Siege und Niederlagen keine Chronik mehr meldet, müssen die Einwanderer die Vorbevölkerung unterworfen haben. Die Besiegten wurden entmachtet, aber nicht ausgerottet oder umgesiedelt, vielleicht auch nicht völlig enteignet; besonders einzelne Vornehme werden geschont worden sein, und das niedere Volk überdauert ohnehin solche Katastrophen. In irgendeiner Weise blieben sie ein Faktor, mit dem zu rechnen war. Mag auch alle Macht auf seiten der Okkupanten sein, der Einheimische hat auch als Unterlegener noch seine Vorteile in dem inneren Wettbewerb, den solch enges Zusammenhausen zweier Völker mit sich bringt. Mischung des Blutes wird nicht ausgeblieben sein. Vor allem aber kam es zu einer Auseinandersetzung der Kulturen. Die Vorgriechen wurden assimiliert, ihre Sprache verschwand; die Frühgriechen fanden aber an vielem, was sie antrafen, Gefallen, wurden von manchem tiefer berührt; die beträchtliche Zahl von wichtigen Lehnwörtern, die sie aus der Sprache der Unterworfenen aufnahmen, die vorgriechischen Elemente in Kult, Glauben und Kunst und viele andere Tatsachen bezeugen das. Die Kultur, die aus dieser Auseinandersetzung der Frühgriechen mit den Vorgriechen erwächst, heißt nach einem ihrer Vororte die *mykenische*.

Besonders eindringlich begann auf die Frühgriechen in der

2. Hälfte des 2. Jahrtausends die minoische Kultur zu wirken. Der Glanz des reichen, schönheitsfreudigen, eleganten Kreta hat die Frühgriechen bezaubert. Außer dem, was ihnen die unterworfenen Einheimischen vermittelten, wirkte mächtig auf sie ein, was von jener Metropole an Anregung, an Import, an vermittelnden und helfenden Menschen und Künstlern herüberkam.

Gegen das Ende des 2. Jahrtausends wird die frühgriechische, mykenische Kultur ein zweitesmal von Norden her überrannt, durch jene letzte Gruppe der Urgriechen. Dieser Vorgang heißt *dorische Wanderung*. Die Dorer (Dorier) waren jahrhundertelang vor den Toren sitzengeblieben; jetzt brachen sie los und stießen den Frühgriechen nach. Der Grund dieser Bewegung ist so schwer zu bestimmen wie bei allen Völkerwanderungen; doch glaubt man in dem Druck der vordringenden Illyrier einen ihrer Anstöße zu erkennen. Eine Voraussetzung aber für ihren Erfolg war die Schwächung der mykenischen Kultur, die zu der Zeit vor dem Dorereinbruch ein Leerwerden, eine innere Erstarrung zeigt, der wohl auch eine Minderung der äußeren Abwehrkraft entsprach. Doch gab es Gebiete, wie Athen und seine Landschaft, die den Dorersturm abzuwehren vermochten oder die er gar nicht erreichte. Wo die Dorer siegten, unterwarfen sie die Bevölkerung, soweit sie nicht vorbeugend außer Landes gegangen war, also die Frühgriechen samt den aufgesogenen oder eingesprengten Vorgriechen. Es waren rauhe und wilde Kämpfer, die da einbrachen, die mykenische Kultur wurde zerschlagen, und die erbitterten Kämpfe dauerten stellenweise bis ins 1. Jahrtausend.

Die Kämpfe zwischen den Dorern und den Frühgriechen schufen jene Verteilung des Landes und gegenseitige Durchsetzung der Bevölkerung, die nun für lange Zeiten grundlegend blieben. Die schon auf zwei völkischen Grundelementen beruhende mykenische Kultur wurde nun noch einmal eingeschmolzen, das Gemischte erneut durchgemischt und wieder stärker hellenisiert. So entstand das Gefüge und die Kultur, die wir im engeren Sinne *griechisch* oder hellenisch nennen. Sie bereitet sich mit dem Beginn des ersten Jahrtausends vor, hat ihren ersten Höhepunkt im 8. Jahrhundert, ihren zweiten in der klassischen Zeit des 5./4., verliert seit

chenland ähnlich gewesen, so hätte es etwa ein lydisches Herrschaftsgebiet oder phönikische Kolonien[4] im griechischen Stammland gegeben. Das Gegenteil ist der Fall.

Griechenland war kein Durchgangsweg für die großen Völkerzüge, wie etwa Kleinasien, es liegt ein wenig abseits der eurasischen Hauptstraße. So haben denn auch die Thraker, die Kimmerier und andere Wanderer auf ihren Wegen nach Kleinasien die südliche Balkanhalbinsel nur gestreift oder nur kleinere Ableger in sie entsandt. Seit dem Dorereinbruch haben fremde Heere sich im Land nicht mehr festgesetzt; einzelne Einmärsche blieben kurz und ohne nachhaltige Folgen, wie der der Perser im 5., der Gallier im 3. vorchristlichen, der Goten im 3. nachchristlichen Jahrhundert; Makedonen und Römer sind die nächsten Eroberer nach den Dorern. Von der dorischen Wanderung bis auf Alexander d. Gr., das sind über zwanzig Generationen hindurch, blieb das griechische Stammland von weltgeschichtlichen Katastrophen verschont, freilich genugsam durchschüttelt von internen Fehden und Kriegen. Eine ganze Geschichtsepoche lang, über einen Zeitraum wie vom Hochmittelalter bis heute, blieb Griechenland im Kernland frei von Fremdherrschaft. Diese Ungestörtheit ist ein entscheidendes Faktum seiner Geschichte. Es verdankt sie nicht so sehr der geographischen Lage, als einem Miteinander verschiedener Umstände: der eigenen Abwehrkraft, der Kleinheit und Armut des Landes, der Gunst der machtpolitischen Konstellationen in der Umwelt.

4. Einheit und Mannigfaltigkeit

Bei den Griechen stößt man immer auf Gegensätze. Sie sind Partikularisten, haben in geschichtlicher Zeit nie eine politische Zusammenfassung aus eigener Kraft vollbracht. Und doch gibt es eine unbezweifelbare Einheit alles Griechischen. Sie schaffen die Plastik und die Logik, die Tragödie und die Mathematik — Gegensätze die polweit voneinander abstehen und doch im griechischen Wesen zusammenklingen

[4] Allem Anschein nach haben die phönikischen Faktoreien sich auf die Inseln des Ägäischen Meeres beschränkt und sind nicht bis aufs griechische Festland vorgedrungen; s. O. Eißfeldt, Phoiniker, in: RE Sp. 363.

können. Die Griechen selbst haben das Gefühl der Einheit seit der geschichtlichen Zeit nicht mehr verloren. Dies Gefühl geht zurück auf eine Grundtatsache, die Einheitlichkeit der Bevölkerung, wie sie sich seit dem 1. Jahrtausend dank der Ungestörtheit von außen entwickeln konnte. Die Kriege, diese stärksten Beweger und Mischer der Bevölkerungen, warfen vorwiegend Stammesverwandte durcheinander.

Rein sind geschichtliche Bevölkerungen nicht. Wohl aber können sie sich als rein und unvermischt empfinden und es relativ auch sein, wenn die massenhafte Durchsetzung mit fremdem Blut längere Zeit unterbleibt. Diese relative geschichtliche Reinheit ist eine der Grundgegebenheiten der Existenz des Griechentums. Wie verwickelt und verwirrt auch immer die völkischen Verhältnisse im 2. Jahrtausend gewesen sein mögen, seit dem Kommen der Dorer beginnt sich das Gemenge zu amalgamieren, in einigen geschichtlich dunklen Jahrhunderten, an deren Ende das Gefühl einer panhellenischen Gemeinsamkeit steht[5]. Man mochte sich unter den so verschiedenen Stämmen darum streiten, wer der echtere und reinere Hellene war, so wie Herodot die Dorer als die echten Hellenen ansieht (1, 56), während auf der anderen Seite die Athener einen ähnlichen Anspruch erheben[6]: gerade in solchem Wettstreit bekundet sich das Bewußtsein einer Gemeinsamkeit und der Wille, zu ihr zu gehören.

Die Reinheit gibt das Gefühl der Einheit; denn sie ist Gleichheit. Gleichheit nicht im „arithmetischen" Sinne der Sozialtheorie, sondern als instinktives Gefühl der Verwandtschaft und Gleichartigkeit, der gemeinsamen Unterschiedenheit von den Andersartigen, den „Barbaren". Demokratie ist eine den Griechen angeborene Möglichkeit, sie kann auf diesem instinktiven Gleichheitsgefühl fußen. Gleiches Blut, gleiche Sprache, gemeinsame Götter und Kulte, gleichgerichtete Lebensgewohnheiten: darin sieht Herodot die Grundlage der griechischen Einheit (8, 144). Die relative Ungestörtheit und Unvermischtheit des griechischen 1. Jahrtausends hat diese gemeinsamen Güter nicht erzeugt, aber eine Voraussetzung dafür, ein günstiger Boden ist sie gewesen.

[5] Über das Einheitsgefühl und den einheitlichen Namen Hellenen H. E. Stier, Der Sinn der griechischen Geschichte, 1945, 73—178.
[6] Solon Fragm. 4D.; Plato, Menexenos 245 d.

Die griechische Einheit gehört in die jüngste und die älteste Schicht der griechischen Geschichte: sie lebt in dem Einheitsbewußtsein, das im 1. Jahrtausend allmählich erwuchs; und sie muß, wie die Sprache beweist, einmal stark gewesen sein in der „urgriechischen" Epoche des frühen 2. Jahrtausends, ehe die Frühgriechen, in die Balkanhalbinsel vordringend, sich von den späteren Dorern lösten. Dazwischen liegen Jahrhunderte der Bewegung, Überschiebung und Durchsetzung, die je nach den Mischungsverhältnissen, je nach dem Hergang der kriegerischen und der inneren Auseinandersetzungen in jedem Einzelfall zu ganz verschiedenen Ergebnissen führen mußten.

Wie die Bevölkerung, so sind also die griechischen Kulturgebilde, die uns in der hellen geschichtlichen Zeit des 1. Jahrtausends entgegentreten, in ihrem Untergrund geschichtet. Im Einzelfall selten klar erkennbar, ist doch diese Schichtung grundsätzlich überall vorauszusetzen. In den unteren Schichten wirkt das Vorgriechische, wobei offenbleibt, ob und wieweit es seinerseits unterschichtet war; vielleicht enthielt es schon ältere indogermanische, „protoindogermanische" Elemente. Dies vorgriechische Substrat war natürlich, wenn auch im großen von einer gewissen Einheitlichkeit, auch wieder lokal differenziert. Es folgt die frühgriechische Schicht, die sich in mindestens zwei Unterschichten, das Ionische und das Äolische, aufteilt. Und drittens die dorische Überlagerung, die ihrerseits illyrische, also nichtgriechische Bestandteile mitbrachte.

Diese Schichten des griechischen Volkskörpers sind nun nicht nur nach Herkunft und Zusammensetzung verschieden, sie haben auch ganz verschiedene Schicksale hinter sich. Das geschichtliche Grunderlebnis, das zur Bildung des Griechentums geführt hat, ist die Auseinandersetzung mit den Vorgriechen. Sie mußte für die beiden Hauptschichten der griechischen Einwanderer etwas ganz Verschiedenes bedeuten. Die Frühgriechen wurden um die Mitte des 2. Jahrtausends von dem vollen Glanz der kretischen Kultur getroffen und fast geblendet. Was die Dorer nach einigen Jahrhunderten antrafen, war nicht mehr diese bezaubernde Blüte, sondern verwelkende Blätter; denn es ist durch die Bodenfunde gesichert, daß die mykenisch-minoische Welt bereits in Verfall

und Erstarrung begriffen war, ehe sie von den Dorern zerstört wurde. Der Zauber, der die Frühgriechen in Bann schlug, hatte keine Kraft mehr für die Dorer — selbst wenn sie solchem Zauber überhaupt zugänglich waren. Sie nahmen nicht auf, sie zerstörten. Vielleicht bewahrten sie so ihre Eigenkraft. Aber es entging ihnen das entscheidende Erlebnis jener Auseinandersetzung, die aus den einwandernden Indogermanen erst die Griechen gemacht hat. Die folgenden Jahrhunderte haben da vieles ausgeglichen; aber in Sparta, wo das Mitgebrachte besonders zäh und schließlich starr festgehalten wurde, kann man es noch in geschichtlicher Zeit beobachten: so spezifisch griechische Leistungen wie Epos, Philosophie, Tragödie fehlen; und nicht umsonst erinnern diese Spartaner so auffällig an die Germanen, sie sind in gewissem Sinne mehr Indogermanen oder „Urgriechen" geblieben als Griechen geworden.

Die griechische Einheit ruht also auf einem geschichtlichen Untergrund von höchster Mannigfaltigkeit. Sie ist alles andere als die natürliche Frucht einer still aus sich selbst erwachsenden Pflanze. Sie ist mehr ein labiles, dynamisches Gleichgewicht zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit. Wenn unter solchen Voraussetzungen, allen auseinanderstrebenden Kräften zum Trotz, ein Ganzes und sogar eine Harmonie erreicht wird, so kann es nur eine heraklitische Harmonie sein, eine Fügung, die aus Spannungen und über Spannungen sich erhebt.

Werden die Spannungen gebändigt, so verfügt ein solches Volk über ungewöhnliche Möglichkeiten. Es birgt in sich Menschen verschiedenster Prägung und damit Reserven für die jeweilige geschichtliche Stunde und ihren Anruf, möge sie Diplomaten fordern oder Mystagogen, zähe Siedler oder kühne Piraten, analytische Denker oder lebenskluge Ärzte.

5. Das Fremde und das Eigene

Mit dem Vorgriechentum, dem Kretischen, auch dem Illyrischen, hatten es die Griechen daheim zu tun, es waren das gleichsam häusliche Auseinandersetzungen. Die innere Anspannung, mit der diese Elemente zu bewältigen und einzuverleiben waren, sperrte sie aber keineswegs gegen weitere

Fremdeinflüsse ab, die von außen und zum Teil von weither kamen. Man stand dem Import offen, im zweiten Jahrtausend wie im ersten. Da waren im Norden die Thraker; schon die beiden großen thrakischen Namen auf griechischem Boden, Dionysos und Orpheus, zeigen, wie tiefgreifend dies Volk auf die Griechen wirken konnte. An Inseln und Küsten des Ägäischen Meeres traf man Karer, Phrygier und andere. In Kleinasien lernte man hochorganisierte Staatsgebilde kennen, wie die Reiche der Hethiter, Lyder, Babylonier, Assyrer und Perser. Das mußte dem Einfluß des Fremden eine ganz andere Stoßkraft und Reichweite geben, sein Hinterland reichte bis ins Zweistromgebiet. Die andere alte Hochkultur, Ägypten, stand in regem Tauschverkehr mit Kreta und dem mykenischen Griechenland. Und seit dem Ende der mykenischen Zeit treten die Phönizier im Seehandel hervor und bringen den Griechen ihren Tand und all ihre fremden Kostbarkeiten. Mit der Verdrängung der Phönizier erweitert sich der aktive Verkehrsraum der Griechen bis nach Südrußland, Indien, Oberägypten, ins westliche Mittelmeer, erste Vorstöße gelangen in den Atlantischen Ozean.

Ein Athener der klassischen Zeit, der durch seine Stadt ging, spazierte durch ein ganzes Arsenal von importierten Dingen. Der Rock, den er trug, der Chiton, hatte einen semitischen Namen, ebenso die Schreibtafel (δέλτος,) die Flöte (σύριγξ), die Kebse (παλλακίς); die Kichererbse, die er knabberte, einen vorgriechischen (ἐρεβίνθος); ging er zum Gelage, so legte er sich dabei hin, statt zu sitzen, nach orientalischer Sitte. Die Inschriften, die er überall aufgestellt sah, waren in einer aus dem Orient stammenden Schrift aufgezeichnet, und die Urkundenreliefs auf manchem dieser Steine waren jüngster Import aus Ägypten. Er sah um sich monumentale Plastiken und Tempel, ganz griechischen Gepräges, aber doch ohne die orientalischen Vorläufer nicht denkbar. Seine Stadt Athen, den Berg Lykabettos an ihrem Rand, den Bach Ilissos, der sie durchzog, nannte er mit vorgriechischen Namen, so wie draußen im Lande Attika den Kephisos-Fluß, Hymettos- und Parnes-Gebirge, so wie die Rose und die Feige, den König und den Tyrannen. In der Volksversammlung sah er asiatische Gesandte auftreten, den fremden Schiffsbesatzungen aus aller Welt begegnete er auf Schritt und Tritt, und

nicht wenige Ausländer waren in der Stadt und draußen am Hafen ansässig. Und die Götter, an deren Altären er vorbeiging, denen er opferte, an deren Festen er teilnahm: Apollon, Dionysos, Aphrodite und viele andere waren einst aus der Fremde gekommen. Das war ihm sicherlich nicht bewußt. Wohl aber empfand er den fremden Charakter der neuerdings eingedrungenen Kulte; sicher hatte er die Prozession zu Ehren der thrakischen Göttin Bendis gesehen, von dem orgiastischen phrygischen Frauenkult des Sabazios gehört; vielleicht auch von dem korinthischen Dienst der Kotyto; und der ägyptische Gott Ammon in der fernen afrikanischen Wüste war ihm, wenn er auch Pindars Hymnus auf ihn nicht gehört hatte, doch sicherlich durch die Verbindung bekannt, die Alkibiades zu dem fernen Orakel unterhielt.

Erstaunlicherweise hat diese Aufnahmebereitschaft, die manchmal etwas vom Zugreifen des neugierigen Kindes zu haben scheint, nicht zu einem exotisch durchsetzten, auseinanderfallenden Gemenge geführt. Die Griechen beweisen im Gegenteil eine überraschende Assimilationskraft. Weder dem Gott Apoll noch dem griechischen Tempel sieht man die fremde Herkunft an; sie sind geradezu klassischer Ausdruck griechischen Wesens geworden. Dies Hellenisierungsvermögen beruht auf den Eigenkräften des Kulturorganismus, die in ihren Ursachen unergründbar sind. Die Aufnahme des Fremden ist keineswegs so wahllos gewesen, wie es scheinen mag. Die babylonische Astronomie griff man auf, die mit ihr verkoppelte Astrologie schied man aus, sie gewann erst in einer späteren Epoche Einfluß. So schied man die dämonischen Fratzen und Ungeheuer des orientalischen Glaubens in der Hauptmasse aus, einzelnes wurde neu lebendig, anderes hielt sich nur in niederen Schichten.

Neuerungsfreude und Beharrungskraft — zwischen diesen beiden Polen läuft das griechische Verhältnis zu dem Fremden hin und her. In mykenischer Zeit war man den Einflüssen von außen geöffnet; die dorische Wanderung verstärkte die abschließenden Tendenzen. Wenn die Zeiten primitiver werden, pflegt der Fremdenhaß zu wachsen. Künstliche Fremdenfeindschaft, ängstliche Isolierung herrscht im klassischen Sparta, das sich noch in archaischer Zeit willig der Umwelt geöffnet hatte. Für das klassische Athen dagegen gilt die großzügige

Zulassung der Fremden als Ruhmestitel (Thukydides 2, 39). Auch die sozialen Schichten verhalten sich verschieden; im 2. Jahrtausend muß es vor allem die Oberschicht gewesen sein, die dem Fremden offenstand; in klassischer Zeit war es mehr das niedere Volk. Die Sprache eines vulgären Dichters wie Hipponax ist von Fremdwörtern überschwemmt, die fremden Kulte gewinnen zunächst meist die unliterarischen Schichten. Unter den Kräften, die trotz aller Fülle des Aufgenommenen die hellenische Reinheit immer wieder herstellten, steht an erster Stelle die hohe Kunst. Die kyklischen Epen lieben das Exotische, Homer ignoriert es. Bei ihm und in der Kunst der klassischen Zeit fällt alles Licht auf das rein und echt Hellenische.

Das Fremde ist ein Grundthema der griechischen Geschichte. Die innere Verarbeitung all der vielen Fremdeinflüsse, die überlegene Freiheit im Umgang mit den andern eröffnet nun auch die umgekehrte Möglichkeit: die griechische Kraft strahlt auf die andern zurück. Nicht nur die fremden Güter werden assimiliert, sondern auch die Menschen. Der unabsehbare griechische Einfluß auf die Welt bahnt sich an. Seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. wächst ständig die Zahl der Ausländer, die als Träger der hellenischen Kultur auftreten, unter den Literaten von Meleagros bis Lukian, unter den Philosophen von den ersten Stoikern bis Plotin. „Barbaren" und Halbbarbaren: aber was sie von den Griechen gelernt haben, geben sie weiter in griechischer Sprache, sie treten auf als Hellenen. Natürlich haben sie die fremden Züge im Bild der griechischen Kultur insgeheim verstärkt. Aber oft betonen gerade sie das echt Hellenische am nachdrücklichsten. Die griechische Kultur, dieser Schmelztiegel des Fremden, ist nicht an Überfremdung zugrunde gegangen. Sie löst sich allmählich von ihrem Volkskörper ab, und dabei ist ihr Weg nicht die Orientalisierung, sondern die Vergeistigung.

II. SPRACHE

1. Versuch einer Charakterisierung

Einer der führenden Sprachforscher unserer Epoche, Wilhelm Schulze, hat bekannt, daß er die griechische Sprache als die „höchste Manifestation des sprachlichen Menschengeistes" empfand (Kleine Schriften, 1933, 47). Ähnlich hat schon Wilhelm von Humboldt geurteilt. Theodor Benfey nannte das Griechische „die anerkannt vollendetste aller Sprachen" (Geschichte der Sprachwissenschaft, 1869, 640). Es sind dies keine Urteile von Gräzisten, sondern von Forschern, die in vielen Sprachen zu Hause sind, also der Niederschlag reicher sprachlicher Erfahrungen. Trotzdem glaube ich nicht, daß etwa ein hochgelehrter Chinese, der auch unsere klassischen Sprachen beherrschte, auch so urteilen würde. Es ist unvorstellbar schwer, Sprachen wertend gegeneinander abzuwägen[1], wissenschaftliche Methoden sind dafür noch nicht ausgebildet. Wilhelm Schulze, der das genau übersah und seine Worte genau zu setzen pflegte, fügt seinem Bekenntnis denn auch die Einschränkung hinzu: „Ich frage nicht, ob mit Recht oder Unrecht."

Das Griechische erscheint uns als besonders *wohlklingend*. Es ist in der Tat sehr vokalreich. Indessen das Altgriechische, das bei uns gesprochen wird, im Unterricht und gelegentlich bei Rezitationen und auf der Bühne, ist ein Kathederprodukt. Wie es wirklich geklungen hat, wenn Homer rezitierte, können wir uns nicht vorstellen. Also können wir auch über die Klangschönheit des Griechischen nichts aussagen. Und was die *Ausdrucksfähigkeit* des Griechischen angeht, so haben vergleichende Untersuchungen, wie sie hier nötig sind, eben erst begonnen. Sie zeigen, daß das Griechische schon im rein Gedanklichen neue, bis dahin unbekannte Ausdrucksmittel entwickelt hat (z. B. den erläuternden Einschub; die Struktur „nicht nur — sondern auch"; die „Stufenleiter der Wünsch-

[1] Vgl. z. B. W. Havers, Handbuch der erklärenden Syntax, 1931, 12 ff.

barkeit": „am liebsten ... wenn das aber nicht angeht, dann wenigstens ..."); die Griechen haben hier also anscheinend ähnliche Entdeckertaten getan wie auf andern Gebieten. Daß ferner das Griechische über einen besonderen *Formenreichtum* (z. B. Dual, Medium) und einen riesigen *Wortschatz* verfügt, ist unbestreitbar. Um aber eine wirkliche Bilanz dieser Reichtümer zu ziehen, müßten die Lücken festgestellt werden, die an andern Stellen sich zum Ausgleich bemerkbar machen (z. B. weniger Kasus als im Lateinischen; Fehlen einer Terminologie des Willens usw.). Außerdem ist formaler Reichtum einer Sprache an sich noch kein Wert oder Zeichen hoher Entwicklungsstufe; die primitiven Sprachen zeigen an einzelnen Stellen überraschenden Formenreichtum. Mit allen diesen Einzelurteilen gerät man ins Ungewisse; es ist daher eine grundsätzliche Klärung unerläßlich.

Sprache ist mit dem Menschen überhaupt von Urbeginn an gegeben, Sprachschöpfung gleichbedeutend mit Menschwerdung. Die menschliche Leistung, die sein eigentliches Wesen ausmacht, ist die Kultur; und die Sprache als die grundlegende dieser Leistungen das Modell aller Kultur. Daher ist die Sprache die Einheit der menschlichen Grundgegensätze; sie prägt diese Gegensätze polar in sich aus und hebt sie zugleich auf: a) Leib und Geist, b) Einzelner und Gemeinschaft, c) Gegenwart und Vergangenheit. a) Die Sprache ist sinnlicher Klang, eine Klanggebärde des Leibes; und zugleich ist sie Ausdruck und Organ des Geistigen und selber geistiges Gebilde. b) Was ich spreche, ist mein eigenstes Eigentum und Reflex meiner innersten Antriebe; zugleich ist das Sprechen aber ein Gemeinschaftsakt, es dient der Kommunikation, und die Sprache selber ist nicht meine private Erfindung, sondern ein Gemeinschaftsgebilde. c) Das Gesprochene ist in diesem Augenblick gesprochen, erfüllte Gegenwart; zugleich enthält es aber ein Moment der Dauer, es wird immer wieder so gesprochen und wurde schon seit ehedem so gesprochen. Die Sprache ist das wichtigste Organ jeder Überlieferung von Generation zu Generation (in entwickelten Verhältnissen nimmt sie noch ein besonderes Hilfsorgan hinzu, ihre eigene Erstarrungsform, nämlich die Schrift). Zugleich ist sie selber geschichtliches Gebilde, enthält in sich den Niederschlag ihrer eigenen Geschichte.

Die Sprachen einer schlechtlin absoluten Wertung zu unterwerfen und in einer Vollkommenheitsskala anzuordnen ist natürlich ein Unding; wenn jedes Volk unmittelbar zu Gott ist, muß es irgendwie auch jede Sprache sein. Und dennoch: Gott mag über vollkommen und unvollkommen wohl hinwegsehen; für die menschliche Betrachtung gibt es den Gesichtspunkt der Begabung, beim einzelnen wie bei Völkern. Und offensichtlich haben die Völker das Organ der Sprache mit verschiedener Begabung gehandhabt und mit verschiedener Liebe gepflegt, ganz wie andere Ausdrucksorgane, die Plastik oder die Musik oder die Theologie. Eine Sprache aber wird dann besonders reich ausgebildet sein und besonders hoch entwickelt, wenn sie die eben geschilderte Funktion besonders rein ausprägt, wenn also die menschlichen Grundgegensätze in ihrer ganzen Spannweite in ihr zum Tragen kommen. Das scheint nun in der Tat beim Griechischen der Fall zu sein.

a) Leib und Geist

Es ist seit langem bemerkt worden, daß die griechische Sprache von einer besonders geistigen Struktur ist. Das Volk, das die Philosophie erfand, hatte in seiner Sprache ein wundervolles Werkzeug des Philosophierens[2]. Das Griechische enthält gleichsam die Philosophie schon als Möglichkeit in sich. Das Neutrum der Adjektiva (‚Das Gerechte'), der mit dem Artikel substantivierte Infinitiv (‚Das Sein'): das sind z. B. glänzende Möglichkeiten, Abstraktes auszudrücken, oder genauer: es ist derselbe Abstraktionstrieb schon in der Sprache niedergeschlagen, der dann in der Philosophie bewußt wirkt. Der eine Pol des Gegensatzes kommt also im Griechischen zu besonders reiner Ausprägung.

Der andere Pol ist die unverkennbare, besondere sinnliche

[2] Jacob Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte 3, Basel/Stuttgart 1957, 277—279. J. Stenzel, Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, 1956, 72 ff. Ernst Hoffmann, Die Sprache und die archaische Logik, 1925. K. v. Fritz, Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles, New York 1938. Br. Snell, Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung im Griechischen, in: Die Entdeckung des Geistes, ³1955, 299 ff. J. Lohmann, Das Verhältnis des abendländischen Menschen zur Sprache, Lexis 3, 5 ff.

Kraft und Fülle der griechischen Sprache. Mangels des originalen Klangbildes können wir das nur ahnen. Wir sehen aber, beispielsweise in der Tragödie, mit welcher unmittelbaren Sinnlichkeit die Klage, das Leid, die Zerrüttung in den sprachlichen Ausdruck tritt. Der physische Schmerz des Philoktet tritt bei Sophokles mit einer Nacktheit und Grellheit ins Wort, die für andere, wenigstens europäische Völker unerträglich wäre. Wenn die hohe Dichtung der Griechen derartige physische Entladungen zuläßt, die sonst durch die Zensur der Konvention in die niedere Sphäre oder in die Einsamkeit zurückgedrängt werden, so manifestiert sich darin eine unerhörte sinnliche Sprachkraft. Die Sprache ist hier gleichsam an ihrer unteren Grenze, ist halb noch Schrei. Der Schrei, den die Grammatik sehr unlebendig „Interjektion" nennt, wird sonst von der höheren Sprache mehr oder weniger ignoriert. Bei den Griechen ist der Schrei, der spontane Ausruf, die unbewußte Regung von Lippe, Zunge und Kehlkopf ein zugelassenes Mittel der obersten Sprachschicht, in einem Maße wie wohl bei keinem anderen Volk. Zumal in der Tragödie, z. T. aber auch schon im Epos hören wir immer wieder solche Urgebilde: das Stöhnen der einfachen Vokale *(ā, ē, ō, oi)*, ihre urtümlich heulende Verdoppelung und Koppelung *(aiai, iu ōē* und dgl.)[3], das Fortblasen und Ausspeien *(ō popoi, pheu)*, die stotternde Reihenexplosion *(ototototoi, attatai, babai;* Sophokles Philoktet 745 f: *papaipapai, appapapa, papapapapapapapai)*.

Das sind nur einige greifbare und meßbare Indizien für einen allgemeinen Tatbestand: die sinnliche Kraft dieser Sprache, ebenderselben, die zugleich so abstrakt und vergeistigt sein kann.

b) Einzelner und Gemeinschaft

Das Individuum, das sich in Griechenland erstmals in der Weltgeschichte bewußter regt, prägt sich auch seine eigene Sprache. Unverwechselbar individuell ist jede Zeile von Sappho, Aischylos oder Theokrit. Das Individuelle steigert sich stellenweise bis zum Absonderlichen wie beim späten

[3] Nachgeahmt von Goethe, Pandora 406: „Ai! Ai! Weh! Weh mir! Weh! Weh! Weh! Ai! Ai mir! Weh!"

Plato, bei Euripides, bei Thukydides, zum Verkünstelten, wie bei Gorgias oder Lykophron. Die Sprachgemeinschaft antwortet auf solche Provokationen mit der Parodie: so parodiert die Komödie das allzu Individuelle an Euripides, Plato die Sophisten.

Dem modernen Betrachter, der an literarische Individualitäten gewöhnt ist, fällt diese eminente Differenzierung des Griechischen meistens weniger auf; um so mehr der Gegenpol, der Gruppencharakter griechischer Sprachkunstwerke. Urkunden- und Geschäftssprache ist überall typische Kollektivsprache; aber auch die Dichtersprache ist in frühen Verhältnissen ein überindividuelles Gebilde, eine erlernbare, von der Zunft gehandhabte Sondersprache. Das ist im Griechischen noch vielfach aus uralten Zeiten erhalten, z. B. im Epos, es hat sich aber auch bei jungen Phänomenen, wie der Tragödie, immer wieder neu gebildet. Es gibt eine epische, eine tragische „Sprache", die im Sprachlichen das Handwerkliche des Dichterischen mitenthält. In der souveränen Handhabung des „Stils" der jeweiligen „Gattung" zeigt sich der Meister; Meister ist, wer es „am besten" kann. Erst allmählich, seit Homer anwachsend, meldet sich das Individuelle, wo Meister der ist, der es „auf eigene Weise" sagen kann. Entsprechendes gilt von der Chorlyrik, dem Epigramm, der Beredsamkeit. Natürlich spiegelt sich in diesen sprachlichen Verhältnissen im Grunde nur die besondere griechische Dialektik zwischen Individuum und Kollektiv: hier wachsen die starken Einzelnen auf dem Boden einer starken Gemeinschaft.

c) Tradition und Gegenwart

Diese Gegensätzlichkeit überschneidet sich mit der von Individuum und Gruppe; denn die Gemeinschaft enthält wesensnotwendig in sich das Element des Überdauernden, schon weil sie sich aus verschiedenen Altersstufen zusammensetzt. So pflegen Untergruppen sich zu unterscheiden: manche sind sprachlich konservativer, wie die Frauen (und dementsprechend auch die Kinder), andere fortschrittlicher. Das sprachliche Neuern ist eher individuell, das Bewahren eher kollektiv.

Natürlich sind die Griechen, wie überall, auch in der Sprache die großen Neuerer, wie Entdecker es sein müssen. Wir Deutschen sehen in der sprachlichen Neuprägung meist ohne weiteres ein Verdienst, während die Franzosen hierin viel empfindlicher sind, wie die Griechen. Der sprachliche Takt, die lebendige Mündlichkeit ihrer Sprache macht die Griechen im Neuern vorsichtig und bindet sie stärker an die Tradition. Die Kunsttheorie warnt z. B. vor jedem Exzeß in der Neubildung von Wörtern.

Die Sprachkunstwerke der Griechen bewahren in sich Elemente von erstaunlicher Altertümlichkeit. Das Epos enthält ein beträchtliches Erbe des 2. Jahrtausends, ja einzelne Prägungen und Formeln haben sich aus der indogermanischen Gemeinzeit erhalten. Diese erratischen Blöcke sind keine isolierten Schaustücke, sondern werden mitgetragen vom Strom lebendiger Rede, die gespeist ist aus gegenwärtigem Sprachempfinden. Dieser selbe Vorgang wiederholt sich in der Wirkungsgeschichte des Epos noch einmal. Ein Gebilde wie das homerische Epos mit seiner vielgeschichteten sprachlichen Künstlichkeit hätte rasch veralten müssen. Die griechische Sprachkraft hat es immer neu am Leben zu erhalten vermocht, in der produktiven Nach- und Weiterbildung in anderen Dichtungen, in der ständigen öffentlichen Rezitation, im täglichen lebendigen Gebrauch, seit früher Zeit auch im Schulunterricht. So wurde Altes, Hochaltertümliches immer neu sprachliche Gegenwart.

Am andern Pol steht die aktuelle Schlagkraft der griechischen Sprache. Von Tyrtaios bis Demosthenes haben die großen Redner der Nation den Augenblick zu packen und die Hörer zu bewegen gewußt, mit der ganzen sinnlichen Wucht der Gegenwart, der ganzen leibhaften Frische schlagender Argumentation. Ganz auf die Gegenwart und den Partner eingestellt ist das unermüdlich bohrende Fragen des Sokrates. Hier klingen überall unsere drei Polaritäten ineinander und bestätigen das Phänomen, das wir zu fassen suchen: die griechische Sprache ist wohl nicht ohne Grund als Sonder- und Höchstfall des menschlichen Sprechens empfunden worden, insofern sie mit einer ungewöhnlichen Spannweite die Polaritäten des menschlichen Daseins ausarbeitet und austrägt.

2. *Die Sprachleistung*

Die Sprache ist ein Besitz, der den nachwachsenden Generationen immer neu vererbt wird. Aber er fällt ihnen nicht in den Schoß; man „wächst" nur scheinbar in eine Sprachgemeinschaft „hinein"; man erwirbt sich vielmehr die Sprache durch Nachahmung. Das kann in sehr verschiedener Weise geschehen. Die einzelnen Menschen und die einzelnen Völker haben ein ganz verschiedenes Verhältnis zu „ihrer" Sprache, sie haben und handhaben sie in verschiedener Weise.

Für die Griechen ist die Sprache eine aktive Leistung des Menschen. Das Wort ist „geflügelt", d. h., es ist wie ein Pfeil, der einem Ziel zufliegt. Er schnellt das Wort aus sich heraus[4]. Er handhabt diese Waffe mit dem freudigen Gefühl der Meisterschaft. Ein Mensch der unter dem Druck einer Lage nach Worten ringt, ist für uns ein mit Sympathie betrachtetes Schauspiel: für den Griechen ist es das spöttisch betrachtete Bild eines Barbaren, der gegenüber der Sprache versagt (Euripides Hekabe 1121. Taur. Iphigenie 1321).

Sie machen sich das Sprachlernen nicht leicht. Andere, wortkargere, wortschwächere Völker sind da sprachlich träger; das letzte Jahrhundert hat (wenigstens in Deutschland, in England steht es da besser) nicht einmal mehr den Lutherischen Bibeltext vertragen, sondern sich ihn mundbequem machen müssen. Homer war von der Sprache etwa des klassischen Athen viel weiter entfernt. Und doch hat jedermann es mit Selbstverständlichkeit als Knabe gelernt, sich in diesem schwierigen und altertümlichen Text zu bewegen. Auch Pindar und Sappho las man allgemein. Einem Publikum, wie es im Athener Theater saß (und das war keine „gebildete" Vorzugsschicht, sondern da saß jedermann), konnte man sprachlich starke Zumutungen machen, und man tat es. Und zwar nicht nur die Tragiker (bei deren Anhören man mit einem gewissen nur halb erfühlten Rest wird rechnen müssen), sondern auch die Komödie: ihr Witz ist weitgehend sprachlich und setzt ein erstaunliches Sprachkönnen des Publikums voraus; z. B. es einem Verse anzuhören, daß er in gewissen Feinheiten der Metrik und des Stils die Tragödie

[4] Daher die Verbindungen mit „aus" bei Homer ἐξονομάζω, ἐκφάσθαι)

parodiert. So wurde denn dies Publikum von Schauspielern und Rednern gefürchtet: ein leiser Verstoß gegen Aussprache oder Versmaß führte zum Theaterskandal.

Die Neuzeit in ihrem gebrochenen, durch überwuchernde Schriftlichkeit verschütteten Verhältnis zum Wort hat nicht das rechte Organ mehr für diese griechischen Leistungen. Schärfer sahen da die Römer; sie rechneten unter die epochemachenden griechischen Leistungen mit in erster Linie ihre Redegewalt. Lehrer der Beredsamkeit wurden die Griechen für Rom, zeitweilig auch für England und Frankreich.

Wortmächtig sind die Griechen wie wohl kein anderes Volk. Sprecher sind ihre großen Dichter, und ihr Wort hallt in die Gemeinde. Wenn die zielende und fordernde, gemeinschaftprägende Macht des Wortes in den Vordergrund tritt, wird aus dem Sprecher der Redner. Die Beredsamkeit ist kein spätes Verfallsprodukt, sondern steckt schon in den Anfängen der griechischen Wortkunst. Die Alten hatten recht, wenn sie Homer den ersten Redner nannten. Die Sprache ist seelenbewegende Macht, die Redner decken diese Macht auf; sie liegt nicht nur in der Kunst, die Worte zu wählen und zu setzen, sondern in der Grundanlage der Rede, der Auswahl und Gruppierung des Stoffes, und in der Haltung des Redners selbst, seiner Gebärde, dieser „Beredsamkeit des Leibes“ [5], von der das Wort nur ein Teil ist. Der Boden der Beredsamkeit ist die Sprachgemeinschaft in einem prägnanten Sinne: nämlich die Öffentlichkeit der Rede und ihre allgemeine Geltung, ihr Getragensein von einer Gemeinde. In den Vorzimmern der Paläste, vor dem Ohr der Despoten kann sich eine allgemeingültige Beredsamkeit nicht entfalten.

3. Sprachtheorie

Sprechen setzt Hören voraus. Der Sprechende hört auf die andern und im Sprechen auch auf sich selbst. In der Rede ist in der Stille stets ein Organ gegenwärtig, mit welchem sich die Sprache selber beobachtet und genießt. Diese instinktive, halbbewußte, schließlich präzis sich klärende Sprach-

[5] Cicero orator 5, 5.

beobachtung wird in der gesetzgeberischen Hand der Griechen zur Theorie, zur Methodik. Unterricht im Dichten gab es schon sehr früh, das Epos setzt die Rhapsodenschule voraus; spätestens im 5. Jahrhundert tritt dann auch ein Unterricht in der Beredsamkeit auf. Auch die Aneignung altertümlicher und dialektfremder Dichtung in früher Jugend setzt eine Unterweisung, eine Erklärung der Formen und Bedeutungen voraus. Aus alledem entwickelt sich früh die rhetorische Theorie und die Grammatik.

Des Kleobulos begehrt mein Herz,
Dem Kleobulos glüh' ich allein,
Den Kleobulos bete ich an —

das ist kein Merkvers fürs Deklinieren, sondern ein Liebesgedicht des Anakreon (Fragm. 3 D.). Hier spielt die Poesie mit der Sprache, mit dem Gerüst ihrer Bildekraft. Der griechische Dichter hebt dies Gerüst ungeniert ins Bewußtsein und macht ein reizendes Spiel daraus — auch ein Anzeichen dafür, wie prädestiniert die Griechen für die Erfindung der Grammatik sind.

Die griechische Grammatik ist die Fortsetzung des griechischen Lebens in der Sprache, des achtsamen Hörens und Beobachtens. Aber sie enthält noch ein anderes Moment: sie stellt sich in den Abstand, sieht die Sprache aus der Distanz, sie ist eine Leistung der Abstraktion.

Grammatische Grundbegriffe wie Analogie und Anomalie stammen aus der Geometrie. Mathematisch ist das fertige Gebäude der Grammatik, nicht historisch. Neben den Texterklärern sind es bezeichnenderweise die Philosophen, die an der Grammatik arbeiten.

Als eine Leistung radikaler Analyse hat die griechische Grammatik die abendländische Welt erobert. Aber sie zeigt zugleich auch spezifisch griechische Schwächen. Merkwürdig ist es schon, daß die Griechen, diese eifrigen Beobachter des Fremden, die eigene Sprache so gar nicht gemessen haben an den vielen Sprachen ihrer Umwelt — wie sie denn im Erlernen fremder Sprachen ebenso zurückhaltend waren wie die Engländer (im wesentlichen ist die Handhabung von Fremdsprachen auf Spezialisten der Praxis beschränkt, die Dolmetscher): von den bedeutenden Literaturen der Um-

welt, der babylonischen und der hebräischen, haben sie keine Kenntnis genommen. Offenbar genügte ihnen die innere Vielsprachigkeit ihrer eigenen Dialekte. So sind wesentliche Leistungen der griechischen Grammatik von Ausländern vollbracht worden, den phönizischen Stoikern[6].

Eine Hauptschwäche der griechischen Grammatik liegt in der Wortanalyse. So fruchtbar sich das analytische Vorgehen gegenüber dem Satz, also in der Syntax erwies, so verfehlt wurde es gegenüber dem einzelnen Wort gehandhabt[7]. Die grundlegende Unterscheidung von Stamm und Endung ist den Griechen nicht gelungen. Das beruht auf jenem zu weit getriebenen Schematismus, den wir auch sonst bei ihnen feststellen. So hat die Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts ihren beispiellosen Aufschwung genommen gerade indem sie sich von der griechischen Tradition der Grammatik befreite und statt dessen, unter fördernder Einwirkung der indischen Nationalgrammatik, neue, eigentlich geschichtliche Wege einschlug. Wobei aber die griechischen Errungenschaften vor allem der Syntax als elementare Klärung eines Teilgebiets weiterhin ihren dauernden Wert behalten, so wie die euklidische Mathematik innerhalb der nichteuklidischen.

[6] M. Pohlenz, Die Stoa, 1948, 37 ff.
[7] W. Schulze, Kleine Schriften, 1933, 1—7.

III. RELIGION

Die Religion eines Volkes ist gleichsam die Schlüsselformel seines Wesens. Sie erschließt seine Eigenart am umfassendsten. Sie ist der Niederschlag seiner inneren Geschichte seit uralten Zeiten. An ihr wirken alle menschlichen Kräfte, Seele, Verstand, Geist, und alle sozialen Schichten mit. Sie läßt sich am wenigsten relativieren, sie enthält am reinsten das Unbedingte eines Volkes und fordert daher dem Betrachter ein Ja oder Nein ab, sonst bleibt ihm der Zugang verwehrt.

Aus der Vorherrschaft der Religion über das Leben haben die Griechen sich gelöst. Ihre Kultur ist eine weltliche, von früh ab zeigt sie eine Tendenz der Säkularisierung. Aber hier bedeutet die Verweltlichung nicht wie in der Neuzeit Entgötterung, sondern eine Umsetzung; das Göttliche lebt in immer neuen Formen weiter. So gehört auch bei den Griechen das Religiöse in die Mitte ihres Kulturbildes und darf nicht an den Rand geschoben werden.

Der lateinische Ausdruck „Religion" trifft die griechischen Tatbestände nicht genau. Man hat statt dessen vom „Glauben" der Hellenen gesprochen, aber damit wurde nur der römische durch einen ebenfalls ungemäßen protestantischen Begriff ersetzt. Wenn hier das nun einmal unentbehrliche Wort Religion beibehalten wird, so hat das rein praktische Gründe; auch die Einteilung der folgenden Darstellung ist rein praktisch gemeint und nicht religionsphilosophisch.

A. Das religiöse Verhalten des Menschen

1. Die heilige Handlung

a) Opfer

Das Opfertier wird ausgesucht: es muß schön und vollkommen sein, von weißer oder schwarzer Farbe, nicht verschnitten. Es wird gestriegelt und geschmückt, die Hörner

bekränzt oder vergoldet. Zunächst handelt es sich nur um *ein* Tier, es gibt aber auch Massenopfer, die Hekatomben. Auch die Teilnehmer bereiten sich vor: sie müssen rein sein, gern tragen sie weiße Gewänder, ihr Schmuck ist der Kranz, der für die Griechen zum eigentlichen Symbol des Freudig-Festlichen geworden ist (bekommt man während der Opferfeier eine Trauernachricht, nimmt man den Kranz ab). Das Gerät wird bereitgestellt (Opferkorb, Beil, Messer), das Feuer auf dem gesäuberten Altar entfacht, die Opfergemeinde sammelt sich, der Opfernde (etwa das Sippenhaupt oder ein Priester) beginnt zu agieren.

Zunächst wird das Voropfer vollzogen: Wasser und Gerste wird im Umgang um den Altar getragen; dann wird das Wasser mit den Händen versprengt, werden die Gerstenkörner nach vor ausgeworfen. Bei Gemeindeopfern eröffnet nun der Herold den Akt mit der Frage: „Wer ist hier?" Die Gemeinde antwortet: „Viele gute Leute" (πολλοὶ κἀγαθοί). Dann gebietet der Herold Schweigen, und der Opfernde spricht das Gebet.

Der Kern der Handlung ist die Schlachtung des Tieres. Musik erklingt (Flöten, früher Saitenspiel). Zunächst werden dem Tier Stirnhaare abgeschnitten und ins Feuer geworfen: so wird die Handlung symbolisch ein erstesmal vorweg vollzogen. Das Tier wird mit einem betäubenden Schlag niedergestreckt, dann wieder aufgerichtet, die Schlagader durchschnitten, das strömende Blut in einer Schale aufgefangen und über dem Altar vergossen. Es folgt die Ausschlachtung, eine schwierige Kunst (διαίρεσις). Die Innereien werden ausgesondert, die Leber, die besonders bedeutsame Zunge, und die Haut wird abgezogen. Nun wird der Götteranteil herausgenommen, ein Schwanzstück, die mit Fett umlegten Knochen, und auf den Altarstufen verbrannt.

Der Akt der Schlachtung wird, außer von Instrumentalmusik, mit Geschrei und Gesang begleitet, die Frauen stimmen das rituelle Geheul an (ὀλολυγή), die Männer singen den Päan, dazu gehört der Reigen. Dies musische Element bildet den Übergang von der Schlachtung zum Opfergelage, bei dem altertümliches Zeremoniell herrscht: das Fleisch wird nicht gekocht, sondern in alter Weise gebraten, und die Teilnehmer legen sich nicht nach der jüngeren, orientalischen

Sitte zum Speisen, sondern sitzen vielfach noch. Zu dem Braten gibt es Wein. Eine wichtige Sache ist die angemessene Verteilung der Portionen (μοῖρα), die dem Opfernden obliegt; in Sparta z. B. bekommt der König eine Doppelportion.

Das Speiseopfer ist Nahrung für den Gott. Als einst die Menschen mit den Göttern rechteten, da betrog der Sprecher der Menschen, Prometheus, den Zeus: er legte auf einen Haufen alle Knochen des Opfertieres, säuberlich mit Fett umwickelt, und auf den andern das Fleisch, und ließ Zeus wählen; der ließ sich täuschen und wählte den großen Haufen mit den Knochen. In diesem Mythos (Hesiod, Theogonie 535 bis 557) bekundet sich ein Gefühl dafür, daß eigentlich den Göttern das ganze Tier zur Speise gebührt. Die Technik, mit der die Gabe dem Gott zugeführt wird, ist verschieden. Das einfachste Mittel ist, sie ihm hinzulegen, so wie die Priesterin Theano das von Hekabe gestiftete Gewand der Athene auf die Knie legt (Ilias 6, 303). Trinkbares wird dem Gott dargebracht, indem es auf den Boden gesprengt wird („spenden"). Für die Speisung der Götter ist das Verfahren entwickelt, ihnen ihren Anteil zu verbrennen; das mag ursprünglich eine Reinigung im Feuer bedeutet haben, für die Griechen ist aber die Vorstellung ganz sinnlich, daß die Götter sich von dem Fettdunst (κνίση) nähren. Hermes rechnet es unter die Beschwerden der weiten Reise über das Meer, daß ihn unterwegs nirgends ein Opfer erfrischt (Odyssee 5, 101).

Außer dem Opfertier, das meist ein Haustier ist, wird fast alles sonst Eßbare dargebracht: Früchte, Honig, Milch, Gerste, Schrot, Kuchen, Wein, Öl; auch wird gern geräuchert, heimisches Rauchkraut, wie Lorbeer, und ausländische Spezereien, wie Weihrauch.

Ganz verschieden vom Speiseopfer ist das urtümlichere Vernichtungsopfer. Oft findet es nachts statt, das Speiseopfer nur am Tage. Das Opfer wird ganz verbrannt („holokaustisches" Opfer), die Menschen dürfen nichts davon genießen; oder es wird auf andere Weise beiseite geschafft, ins Meer oder sonst ins Wasser geworfen, verscharrt, einfach fortgeworfen. Meist gelten diese Opfer den Unterirdischen, den Toten, Hades, den Eumeniden, oder etwa den Winden.

Vernichtungsopfer ist auch das Menschenopfer, das in Griechenland vereinzelt noch in geschichtlicher Zeit vorkommt. Schon im Epos wird es aber als Roheit empfunden; so wenn Achill dem toten Patroklos Gefangene schlachtet. Im ganzen ist es durch menschliche Regungen mit Erfolg unterdrückt worden. In der Geschichte von der Opferung der Iphigenie in Aulis greift die Gottheit selber ein und verhindert das von ihr selbst geforderte Menschenopfer im letzten Augenblick, so wie bei Abraham und Isaak im Alten Testament. Der Unterschied liegt darin, daß die Griechen das Verhalten der Gottheit schlicht hinnehmen, nicht theologisch als Akt der Prüfung deuten.

Daß das Opfer etwas besonders Liebes und Wertvolles sein muß, wovon der Mensch sich schwer trennt, bedeutet eine Verinnerlichung des bloß Rituellen. Die Griechen haben in ihrer Vorstellung vom mythischen Menschenopfer diese Veredelung noch gesteigert: die spätere Tragödie entwickelt das Motiv des Opfertodes für einen andern, für den Gatten (Alkestis), für die öffentliche Sache (Iphigenie in Aulis). Das Opfergebot als solches wird hingenommen, nach seinem inneren Recht nicht gefragt. Im Mittelpunkt steht die sittliche Tat des sich Opfernden: denn es ist Bedingung für dies Opfer, daß die jungen, schuldlosen Menschen, die es trifft, die Notwendigkeit in sich aufnehmen und ihr Leben aus freiem Willen für die andern hingeben. Diese Ethisierung ist entwickelt aus schlichten Ansätzen der älteren Opferauffassung: auch das Opfertier mußte jung sein, das gehörte zu seiner Vollkommenheit; und man legte Wert darauf, daß es gutwillig zum Altar ging (sogar nicken mußte es und damit seine Zustimmung ausdrücken).

Das Opfern gerät, wie jeder Ritus, leicht in Erstarrung und Veräußerlichung. Dann kann es sein, daß das lebendige religiöse Gefühl sich abwendet und außerhalb des Ritus andere Wege und Formen sucht. Für den Stil griechischer Religion bezeichnender ist der andere Ausweg, der *im* Ritus neues Leben zu wecken sucht, durch Verinnerlichung, Ethisierung, Sublimierung. Der rituelle Opferakt als solcher genügt nicht mehr, mag er noch so prächtig vollzogen werden: es wird nun Wert gelegt auf die *Gesinnung*, in der er vollzogen wird. Wir hören solche Forderungen vor allem von

den Philosophen; gegenüber dem Massenaufgebot von Opfertieren und dem luxuriösen, protzigen Aufwand bei den Opferfeiern wird bei Theophrast die Forderung nach dem schlichten, aber regelmäßigen Opfer laut. Aber auch die Theologie der Heiligtümer selber[1] sah auf die Gesinnung; in Delphi werden erbauliche Geschichten erzählt, wie der Gott den prunkvollen Opfern der Reichen oder etwa der etruskischen Städte die schlichte Gabe des einfachen Bauern vorgezogen habe; und im Asklepiosheiligtum von Epidauros wurde man von folgendem Spruch empfangen[2]:

Nahest du dich dem innern Bezirk des heiligen Tempels:
Rein mußt du sein, und rein ist nur das fromme Gemüt.

b) Reinigung

Reinheit ist Voraussetzung des Opfers. Aber einige Opfer gelten auch selber der Reinigung (Sühneopfer). In alter Zeit ist die Befleckung, die der Reinigung bedarf, ein Stoff oder wie ein Stoff; etwa wie auch wir noch vom Mörder sagen, „es klebt Blut an seinen Händen". So besteht die einfachste Methode der Reinigung in den verschiedenen Waschungen. Auch das Götterbild selber wird gebadet bei der jährlichen großen Reinigung (πλυντήρια), oder wenn es befleckt wurde (Euripides, Taurische Iphigenie). Unrein kann auch ein Ort sein oder eine ganze Gemeinde. Da wird der unreine Stoff mit Wasser, Feuer und Schwefel und andern Mitteln und Praktiken vertrieben (Kylonische Befleckung, Epimenides). Zugezogen wird die Verunreinigung durch Berührung von Unreinem, z. B. eines Toten oder einer Wöchnerin (solche Personen sind von einem „noli me tangere" umgeben, sie sind „tabu"). Krankheit ist nach altem Glauben auch so eine Befleckung, ihre Heilung ist Reinigung. Es kann auch alle Unreinheit auf eine Person geladen werden, die dann beseitigt wird (Sündenbock)[3].

[1] Vgl. R. Harder, Kleine Schriften, 1960, 144—147.
[2] Theophrast bei Porphyr. de abst. 2, 19. J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, 1866, 67 f. 76 f. Theopomp FrGrHist. 115 F 344.
[3] W. F. Otto, Dionysos, 1933, 37 ff.

Die Pest am Anfang der Ilias ist eine Befleckung, und außer der Sühne (Versöhnung des Priesters, Gebet und Opfer für Apoll) läßt Agamemnon das Heer sich reinigen und die Verunreinigung ins Meer werfen (Ilias 1, 313f.). Sophokles nimmt im König Ödipus diesen Beginn der Ilias auf: hier ist die Befleckung noch folgenschwerer, außer der Pest bringt sie ein Stocken aller Wachstumskräfte, Felder und Vieh und der Schoß der Frauen werden unfruchtbar. In beiden Fällen sind die Menschen von sich aus ratlos, es muß durch Mantik das Heilmittel erkundet werden. Bezeichnend für die uralte Vorstellungsschicht ist es, daß die Befleckung jenseits aller ethischen Unterscheidung bleibt; sie ist rein dinglich, objektiv, trifft jeden, der in der Nähe ist, wie ein ansteckender Gifthauch.

Die schwerste Befleckung ist die mit Menschenblut, und hier haben offenbar früh ethische Vorstellungen eingewirkt: die Tötung wird verschieden gewertet, im Krieg am leichtesten, am verhängnisvollsten ist der Verwandtenmord, wie bei den Muttermördern Orest und Alkmaion. Der Ermordete kommt wieder, ein Wiedergänger, und holt sich seine Rache; dieser rächende Geist ist die Erinys des Toten. Der Vollzug der Blutrache liegt zunächst bei der Sippe; ihre Regelung und ethische Zügelung liegt vor allem dem Gott Apoll ob; die apollinische Religion hat sich bei diesem Werk der alten Befleckungsscheu und der Reinigungsvorstellungen wie eines erzieherischen Mittels bedient.

Die rein dingliche, bloß rituelle Reinheit wird von den Griechen früh verinnerlicht. Wundervoll durchdringt das Ethos der Reinheit die erste Elegie des Xenophanes (B 1 Diels, 1 Diehl): rein sind Estrich und Hände und Becher, duftend steht der Weinkrug bereit, das Wasser ist kalt und süß und rein; da gilt's zuerst, die Götter zu preisen mit heiligem Wort in reiner Rede. Die Reinheit der Dinge ist hier empfunden als ein Element der festlichen Erwartung und edlen Freudigkeit, die das beginnende Symposion trägt; die Forderung aber, daß der Lobpreis der Götter rein sei, enthält die neue Wendung nach innen, die Ablehnung der ungemäßen mythischen Vorstellungen, dahinter steht der eine, reine Gott.

c) Begehung

Anderer Art als die genannten heiligen Handlungen ist die Begehung. Hier richtet sich das Tun nicht auf die Götter, sondern es wird vollzogen, im Angesicht der Gemeinde, die es mitvollzieht, „erlebt"; es ist ein gleichsam dramatisches Tun (δρώμενον), das „geschaut" wird, der Nachvollzug, die Wiederholung eines heiligen Geschehnisses. Im gewöhnlichen griechischen Kult sind solche Begehungen, wie z. B. die Heilige Hochzeit, selten. Sie sind aber der Kern der Mysterienhandlung, deren vornehmste in Eleusis stattfand (Eleusinische Mysterien). Dieser Kult war geheim, und die Eingeweihten haben das Geheimnis so gut gewahrt, daß wir noch heute nicht genau wissen, was eigentlich vorging. Die Griechen haben die geheime Begehung, nachdem sie lange im Schatten blieb, in ihrem reinen Sinn gefaßt; sie entdeckten in dem Hergang die besondere seelische Haltung der Gläubigen; und die Art dieses Erlebens wurde zum Modell für das tiefere seelische und geistige Erleben überhaupt, vor allem durch Plato.

d) Götterweisungen

Ihre Beachtung oder Einholung ist ein wesentlicher Teil des heiligen Tuns. Uralt ist das „Vorzeichen", Stolpern, Niesen, ein bedeutsames Wort, das irgendwo fällt, ein Traum. Es sind das eigentlich mehr als bloße Zeichen, gleichsam die Vorwegnahme eines künftigen Geschehens, oder schon sein Beginn; man kann noch ausweichen oder das Geschehen beugen. Man kann die Tendenz des Geschehens nun auch aktiv erkunden, heraushören aus dem Rauschen der heiligen Eiche in Dodona oder dem Summen der Bienen; besonders liest man sie ab aus dem Flug der Vögel. Mit Losen oder Würfeln befragt man nicht den „Zufall"; sondern indem man solche labilen Instrumente dem Kraftstrom aussetzt, ermißt man seine Lagerung. Die Deutung all dieser Zeichen ist schwierig; man wird dazu geschickt, indem man heiliges Wasser trinkt, und um Wahrträume zu erhalten, legt man sich im Tempel schlafen (Inkubation). Die Primitiven entwickeln durch die Medizinmänner komplizierte Techniken, um die Zeichen zu provo-

zieren und zu deuten. Auch in Griechenland liegt der Hauptteil dieser Kunst, der Mantik, in der Hand von beruflichen Fachkräften, der „Seher" (μάντις). Besonders bedeutsam ist natürlich der Hergang des Opfers, ob es gut oder schlecht brennt (wie bei Kain und Abel), ob das Opfertier sich als vollkommen erweist, besonders seine Eingeweide (Hieroskopie). Zum Zweck der Eingeweideschau werden dann, vor wichtigen Unternehmungen, auch eigene Opfer abgehalten; bei ungünstigem Ausgang können sie wiederholt werden — die Zeichen sind eben nicht bloße Prophezeiungen, sondern es gilt, sich der fördernden Kräfte in geeigneter Weise zu versichern.

Die Zeichen mögen, ob spontan oder provoziert, sich überall und zu jeder Zeit einstellen. Doch gibt es natürlich für sie bevorzugte Zeiten und vor allem Orte. An solchen Orten wird die Befragung organisiert: das sind die Orakel, für griechische Vorstellung in der Hand eines Gottes befindlich. Der führende Orakelgott ist in alter Zeit Zeus, sein Nachfolger seit der archaischen Zeit Apoll, von dessen zahlreichen Orakelstätten Delphi sich zu führendem Rang erhebt.

Der Orakelbescheid greift über das bloße Vorzeichen hinaus, er wird im Wort gefaßt, ist Wort des Gottes, Wahrspruch; dies Wort ist nicht bloße Vorhersage, sondern hat lenkende, das Geschehen prägende Macht, der man freilich auch ausweichen kann. Die Technik, mit der man zu dem formulierten Götterspruch gelangt, ist vielfach dunkel; ein Weg geht über die Inspiration. Diese kann in der Ekstase erfolgen. In Delphi ist das offenbar nicht der Fall: die Geschichte, da die Seherin dort, die Pythia, durch betäubende Erddämpfe in einen ekstatischen Zustand gebracht wurde, ist durch die Ausgrabung des Tempels als rationalistische Legende einer späteren Zeit erwiesen worden[4]. Vielmehr scheint die Pythia[5] mit Apoll aus Kleinasien gekommen zu sein, eine nahe Verwandte der Sibylle; der Gott ergreift sie (wie die Kassandra in Aeschylus' Agamemnon und die cumäische Sibylle in Vergils Aeneis 6) und nimmt von ihr Be-

[4] RE. Suppl. V (Delphi) Sp. 63—65. H. Berve, Gnomon 24, 1952, 7 ff.
[5] Vgl. K. Latte, Orakel, in: RE. Sp. 804 f.

sitz, und aus dieser Vereinigung stammt ihr Wissen von dem Götterwillen.

Wahrsagen ist auf der magischen Stufe keine bloße Prognose, sondern eine Provokation der Kräfte, ein Appell an die Mächte und an den handelnden Menschen. Hier ruhen im Primitiven menschliche Möglichkeiten, die in Griechenland erfaßt und ausgebaut wurden, vor allem in Delphi. Die Sprüche des Gottes sind Ratschläge und Mahnungen, zunächst in kultischen Dingen, aber auch in staatlichen: Religionspolitik, Innen- und Außenpolitik werden hier gesteuert. Wichtig daran sind nicht die Selbstverständlichkeiten der priesterlichen Diplomatie, sondern die großen menschlichen und erzieherischen Tendenzen, die eine Klärung und Festigung des ethischen Bewußtseins bewirkten. Wie tief Leben und Empfinden von den Sprüchen des Gottes durchwirkt wird, zeigt die Tragödie, vor allem Sophokles.

Wahrsagende Kräfte haben, darin sind sich die Völker einig, auch die Toten. Eigentliche Totenorakel sind freilich in Griechenland selten und wohl fremder Herkunft[6]. Daß aber der Mensch im Augenblick des Todes sich zur seherischen Kraft der Prophezeiung erheben kann, war ein allgemein griechischer Glaube: der sterbende Patroklos kündet Hektors Tod an, der sterbende Hektor den Achills (Ilias 16, 851; 22, 358); dieser Glaube ist so selbstverständlich, daß der platonische Sokrates in leiser Ironie auf ihn Bezug nehmen kann (Apologie 39 C); und für den jungen Aristoteles und später für Poseidonios erhielt er eine neue philosophische Weihe[7].

e) Weihung

Bei der Aufdeckung griechischer Heiligtümer wird nichts in solchen Massen gefunden wie Weihgeschenke. Es sind das Gaben an die Gottheit, mit denen der Mensch sich ihre Gunst erwirkt. Der schöne Sinn solches freien Schenkens sprach offenbar die Griechen an; hier waren sie gebefreudig. Der

[6] M. P. Nilsson, Geschichte der griech. Religion 1, 15 ff.; etwas anders K. Latte, Orakel, in: RE. Sp. 835 f.
[7] E. Rohde, Psyche 54 f. W. Jaeger, Aristoteles 166.

Fischer weiht seine Angel, die Hausfrau die Spindel, der Bauer die erste Frucht, das erste Lamm, die erste Garbe. Man weiht Stücke der Person (und damit die Person selber), Glieder, die zu heilen oder geheilt sind, Gewänder (Brautkleider, Kleider der Wöchnerin), und von den Feinden die Waffen (τρόπαιον). Man weiht das Bild des Gottes, weiht kleine Erz- oder Tonbilder von Opfertieren statt des kostspieligen Opfers. Man weiht schließlich Abbilder von sich selbst. Die Menschenstatuen sind eigentlich, wo sie nicht Totenmale sind, Weihgeschenke. Die Fülle all der Weihgeschenke, die im Heiligtum „aufgestellt" oder „niedergelegt" sein müssen, wird oft so groß, daß eigene Schatzhäuser (θησαυροί) für sie gebaut werden, wie denn die Verwaltung, die Inventarisierung, Überwachung und Pflege der Weihgeschenke eines der Hauptgeschäfte der Tempelbehörde darstellt.

Die Weihungen neigen zur Verweltlichung. Zwei Umstände verstärken diese Tendenz. Einmal steht der heilige Bezirk unter dem Schutz einer allgemeinen Scheu, es wird nicht soviel gestohlen, daher ist er ein guter Depotplatz. So legen Private und Städte ihre kostbarsten Schätze dort nieder, gleichsam ein gehortetes Kapital. Zweitens wurden die großen und berühmten Heiligtümer die Stätte allseitiger Repräsentation, einer gesamthellenischen und internationalen Publizität. Hieran konnte man mit seinem eigenen Weihgeschenk teilnehmen und von all dem Glanz einen Schein auf sich fallen lassen; natürlich sorgte man für entsprechende sichtbare Anbringung des Namens.

Auch die Weihung artet leicht in eine massenhafte Geschäftigkeit aus. Bei den Massen der großen und kleinen Weihgeschenke jedesmal nach der Gesinnung des Weihenden zu fragen wäre aber vermessen und der Natur des frommen Brauches unangemessen. Manche individuelle Weihung indessen läßt auch uns noch einen tiefen Lebenssinn erkennen. Wenn Hesiod den Dreifuß, den er als Preis beim Dichteragon gewinnt, den helikonischen Musen weiht „dort, wo sie mich einst auf die Bahn des Gesanges führten", so rundet das Zurückgehen zu den Göttinnen seines Aufbruchs die ganze Lebenskurve des Dichters und verkündet klar und schlicht den gottgegründeten Stolz seines Daseins. Wenn Heraklit sein Buch, wie es heißt, im Tempel der Artemis zu Ephesos

niederlegt, so begibt er sich mit seinem Werk in einen Raum, der eine Oase und ein Asyl in den Kämpfen des Tages war. Und all die vielen hohen Statuen — in ganzen Wäldern standen sie in freier Luft um die Tempel und zu seiten der Prozessionsstraßen — sind getragen in ihrem Adel von der Gegenwart des Göttlichen. Sie geben dem Gott seine Gabe zurück: wie die Sprecher und Denker mit der Intensität ihres Wortes den Besucher des heiligen Bezirkes aus der leeren rituellen Gewohnheit zurückrufen, so sammelt die künstlerische Kraft der besten Weihgeschenke den Zerstreuten und erhebt ihn zu der Weihe des Ortes.

2. Die Gebärde

Die heiligen Wandlungen sind eingerichtetes, Ziele ansteuerndes, religiöse Wirkungen hervorbringendes Tun. Gebärden sind zweckfrei, haben ihren Sinn in sich selber. Sie haben die Fähigkeit, sich aus dem magischen Zweckmechanismus zu lösen, gleichgültig ob diese Freiheit eine ursprüngliche oder erst allmählich erwachsene ist. Statt dessen besitzen sie einen Ausdruckswert, d. h., sie sind spontane Akte, unmittelbare Träger und Verwirklicher des Menschlichen. Ferner tragen sie in sich die Möglichkeit der Fixierung: die Tracht ist fixierter Gestus, die Schrift fixierte Wortgebärde.

a) Tanz

Nach einem Wort des Simonides ist der Tanz schweigende Poesie, die Poesie redender Tanz. Wie das Gedicht gesteigertes Sprechen, ist der Tanz gesteigerte und stilisierte Bewegung. Er ist ein unmittelbarer religiöser Akt. Im 7. Jahrhundert wurde der Dichter und Tanzmeister Thaletas aus Gortyn (Kreta) nach Sparta geholt und trieb dort nach Weisung des delphischen Orakels mit Lied und Reigen die Pest aus (wie z. B. im 16. Jahrhundert in München die Schäffler); schon im minoischen Kreta hatte der Kulttanz eine große

Rolle gespielt. Im Dienst der Artemis von Karyai (an der arkadisch-lakonischen Grenze) tanzten jährlich die spartanischen Mädchen. Gern wird die Bestattung von Tänzen begleitet (Plato Gesetze 12, 947B). Ein Haupttanz ist der uralte Waffentanz (πυρρίχη). Nach der Schlacht bei Salamis führte zu Athen der Knabenchor den Paian auf, und dem Reigen voran schritt, nackt und Kithara spielend, der 15jährige Sophokles. Zum Apollonfest auf Delos versammeln sich die Jonier und begehen den Wettkampf; außer Faustkampf und Lied ist es der Tanz, der dem Gott den Sinn erquickt.

Aus dem primitiven, magisch gebundenen, rituellen Akt des Tanzes entwickeln die Griechen seinen menschlichen Sinn: die Gebärde der Freude, der Festlichkeit. Aber neue primitive Begehungen dringen ein. Der Dionysosdienst bringt Tänze mit von elementarer Gewalt, ein ekstatisches Toben in der freien Natur, das im Zerreißen und rohen Verschlingen des Opfertieres gipfelt und mit der völligen Erschöpfung der Mänaden endet; dazu derbe, oft obszöne Tänze in Tiervermummung und mit Masken. Auch in diesem Taumel, der wie ein Fieber der Massensuggestion um sich greifen konnte, fanden die Griechen den entwicklungsfähigen Keim: manche dieser Tänze waren mimetisch, bildeten ein Geschehen nach, die Ekstase, das „Aussichheraustreten", wurde zur Verwandlung, zum Mummenschanz: das enthielt Elemente des Dramatischen und aus ihnen wurde nichts Geringeres als das griechische Schauspiel entbunden.

b) Tracht

Oben auf dem Helm des Kriegers nickt furchtbar der Busch. Es ist eine fixierte Gebärde der Drohung, dem Träger Kraft und Selbstvertrauen einflößend, den Feind schreckend. Der Priester Chryses kommt bittend zu den Achaiern: in der Hand hält er den goldenen Stab, umwunden mit der Priesterbinde: er trägt das Hauptstück seines Ornats gleichsam schirmend vor sich her (Ilias 1, 14). Im übrigen sind die rituellen Vorschriften für eine besondere, heilige Tracht sehr verschieden, im ganzen aber schlicht und wenig einschneidend. Der Rock der Priester ist natürlich altmodisch-konser-

vativ, sie tragen den langen ungegürteten Chiton, der sonst im 5. Jahrhundert aus der Mode kommt. Gern werden weiße Kleider vorgeschrieben, und manche müssen barfuß sein wie vielfach auch die Gläubigen, und langhaarig; mancherorts dürfen sie nichts Gebundenes an sich tragen, keine Knoten, keine geflochtenen Haare, keine Ringe. Im ganzen aber bleibt die magische Bedeutung eines heiligen Kostüms im Hintergrund. Unterstrichen wird dagegen der prunkvolle Priesterornat bezeichnenderweise in Eleusis.

c) Heiliges Wort

Die Gebärde ist begleitet vom Laut: Schrei, Lied, Wort. Das heilige Wort, werde es nun gesungen, psalmodiert, rezitiert, ist spontane Ausdrucksgebärde als ritueller Schrei, ist bewirkender Akt als Beschwörung, Fluch, Eid, Segen, Gebet, ist Begehung als „heilige Geschichte" (ἱερὸς λόγος). Freier und gelöster ergeht es sich in Lob und Dank, im Hymnus. All diese Formen haben in der griechischen Religion ihr reiches Leben wie bei andern Völkern. Das Urtümliche wird lange festgehalten, primitive Gebräuche, wie die Totenklage mit ihrem rituellen Heulen, sind noch zur Zeit der Tragödie lebendig. Eine geringe Rolle spielt der Segensspruch: hierfür fehlte die Autorität eines priesterlichen Charisma. Das heilige Wort ist ganz auf den Verkehr mit der Gottheit gerichtet und meist das Wort der Gemeinde. So fehlt völlig die Predigt. Das lenkende, mahnende, rügende Wort lebt einzig in der Form des Orakels. Ins Ethische sublimiert, taucht hier und da ein mahnender Spruch auf, der im heiligen Bezirk eingemeißelt ist wie in Delphi „Erkenne dich selbst", auf Delos[8], oder in Epidauros (o. S. 85), „gleichsam eine stille monumentale Predigt" (J. Bernays).

Die Lücke, die wir hier im griechischen Gottesdienst empfinden, ist nur eine scheinbare. Die vermißten Funktionen werden von andern Organen ausgeübt: nämlich von den Dichtern. Insofern sind sie verweltlicht. Die Autorität, die dem Priester fehlt, liegt beim Dichter — wenn auch nicht als

[8] Aristoteles, Nikom. Ethik 1099a 27 f. (dazu Kommentar von F. Dirlmeier, 1956, 285).

geistliche. Der Kultus als solcher überschreitet den rituellen Rahmen nicht. Die Prägung und Färbung der religiösen Vorstellungen, ihre ethischen Auswirkungen, ihre lebendige Selbstklärung, ihre theologische Durchdenkung liegen bei der Poesie. Sie erfüllt diese Funktionen einerseits geradewegs im Lehrgedicht, das hier eine seiner Wurzeln hat. Das darstellende Epos Homers anderseits ist frei von lehrender wie von jeder andern Tendenz, es wirkt aber auch in religiöser Hinsicht durch das freie Hinstellen hoher Wirklichkeiten. — So versteht sich das berühmte und befremdende Wort Herodots, daß Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter gegeben haben. Seit dem 6. Jahrhundert bemächtigten sich die Philosophen dieser Funktionen, die dann durch die Tragödie für die Dichtung zurückgewonnen werden.

Das Gebet, dessen Formen reich entfaltet sind[9], hat uralte Vorstellungsreste bewahrt, deren magische Kraft aber nicht mehr recht empfunden wird. Die vielen Gebete bei Homer[10] sind kaum mehr etwas anderes als stilisierte Bitten. In der griechischen Literatur sind auffallend viele Gebete erhalten; sie sind nicht nur ein Spiegel der wirklichen Gebete des Lebens, sie haben ihr eignes Wesen. Denn das erzählte, auf der Bühne vorgeführte, als lyrisches Gedicht geformte Gebet kann sehr religiös, nicht aber ein primärer Kultakt sein. Die Griechen wagen diese Abspiegelung unbefangen, weit kühner als die Neuzeit. So werden die Gebete im Epos zum Handlungsakzent, in der Tragödie können sie in den Dienst rein dramatischer, nicht religiöser Zwecke gestellt werden, z. B. der Unterrichtung des Zuschauers. Aber die bloß dargestellten Gebete verlieren durch die Spiegelung nicht an Gefühlskraft; im Gegenteil, die Ablösung aus dem Kult begünstigt die Verinnerlichung. So können sie Träger und Ausdruck einer freien, innerlichen Religiosität werden. Sapphos Aphroditegebet schwebt in einem zarten Medium der Sehnsucht und zugleich Ergebung, ganz freies inneres Leben, ganz Eros und ganz Glaube (Fragm. 1 D.). Das Gebet an Zeus in Aischylos Agamemnon (Vers 160 ff.) greift in die Tiefe eines

[9] Ed. Norden, Agnostos Theos, 1913. W. Schadewaldt, Monolog und Selbstgespräch, 1926. M. P. Nilsson, Geschichte der griech. Religion 1, 1941, 148.

[10] Z. B. Ilias 1, 37; 2, 412; 16, 233; Odyssee 6, 324.

kraftvollen und erhabenen Gottesglaubens; hier wird gar nichts mehr erbeten, eher wird Gott vergegenwärtigt. Das Gebet des Sokrates, mit dem Platos Phaidros schließt, vergeistigt die Bitte und macht sie dadurch nur inniger: „Gewährt mir, schön zu werden in meinem Innern." In diesem Sinne haben die Philosophen gebetet, im Geist und in der Wahrheit; die Reinheit des Gebets ist seit Aristoteles eine theologische Forderung der Philosophen[11].

d) Heilige Schrift

Ein charakteristischer Unterschied der griechischen Religion zu den großen orientalischen ist, daß es heilige Schriften in Griechenland gemeinhin nicht gibt. Wenn die Orphiker wirklich eine alte Theogonie besaßen, so war sie doch keine verbindliche religiöse Urkunde. Nach einer solchen bestand gar kein Bedürfnis, ein festzuhaltendes, etwa gegen Entstellung zu schützendes Dogma gab es nicht; man kann sagen, das Dogma lebte im Herzen der Gemeinde und wurde, sich stets wandelnd, im Dichtermund weitergetragen. Einen Schreibergott wie in Ägypten und Babylon gibt es nicht; in alter Zeit schreiben die Götter nicht einmal. Nur in den Mysterien herrscht eine ungriechische Schriftlichkeit. Im Sabazioskult wurde während der Handlung heiliger Text verlesen, Demosthenes höhnt darüber (Kranzrede 259). Auch die Orakel werden vielfach schriftlich eingeholt und gegeben. Und Verfluchungen kann man, was kaum genuin griechisch sein wird, aufschreiben und an wirksame Orte bringen.

Die weitgehende Enthaltung von der Schrift wahrt dem griechischen Kultus die Unmittelbarkeit und Offenheit der alten Mündlichkeit[12].

[11] W. Jaeger, Aristoteles 163. M. Pohlenz, Die Stoa, 1948, 108 f. und sonst.

[12] R. Harder, Die Meisterung der Schrift durch die Griechen, in: Kleine Schriften, 1960, 81 ff., bes. 94.

Kulthandlungen, Opfer, Gebet können überall vollzogen werden. Es gibt aber doch Stätten, die von einer besonderen Heiligkeit erfüllt sind. So Quellen und Grotten, Berggipfel, anderseits der häusliche Herd. Gern sind Träger solcher besonderen Weihe Bäume und Haine, wie die heiligen Haine der Germanen und anderseits die heiligen Bäume des minoischen Kults. In Dodona hörte man die Stimme des Zeus im Rauschen seiner heiligen Eiche. An einer Quelle, beim Sprudeln des hellen Wassers, und im Schatten einer schönen Platane bringen die Griechen vor dem Aufbruch nach Troja das große Opfer (Ilias 2, 305).

a) Altar

Dies Griechenopfer geschieht „auf heiligen Altären". Der Altar kann einfach aus der aufgehäuften Asche der Opfer bestehen (Aschenaltar), kann ein steinerner offener Herd sein; er kann aber auch für alle Opfergäste den Raum zum Braten ihres Anteils enthalten und dann riesige Dimensionen annehmen (Altar Hierons II. in Syrakus 200 × 24 m; Pergamonaltar).

Der Altar steht vor dem Hause im Hof, auch vor öffentlichen Gebäuden, im Theater in der Orchestra. In den heiligen Bezirken stehen viele Altäre (in Olympia z. B. über 70). Zum Tempel gehört ein Altar, der aber nicht in ihm, sondern vor ihm steht; er ist der ältere, der Tempel ist jünger und fehlte ursprünglich ganz.

b) Götterbild

Für die magische Welt ist das Bild nichts anderes als die Person; das Götterbild ist der Gott, ist Träger seiner Kraft und strahlt eine Wirkung aus (die eine spätere Zeit dann „Wunder" nennt). Die Griechen haben offenbar früh diese magische Stufe überwunden. Das Götterbild scheint bei ihnen überhaupt nicht sehr alt zu sein, wenigstens setzt seine allgemeine Verbreitung und seine monumentale Ausgestaltung

erst mit dem 8./7. Jahrhundert ein. Wenn die spätere griechische Völkerkunde den bildlosen Gottesdienst bei den Juden, Germanen und andern Völkern mit Erstaunen und Bewunderung vorfindet, so hätte sie in der eignen Vorzeit das gleiche Fehlen der Bilder feststellen können.

Und als dann die Götterbilder, unter starker Mitwirkung der ägyptischen und mesopotamischen, monumentale Gestalt annehmen und sich allgemein verbreiten, erlangen sie doch nicht die ungebrochene zauberische Kraft wie ihre Vorbilder. Gewiß hat sich auch bei den Griechen manche primitive Zaubervorstellung und mancher Wunderglaube an die Bilder geheftet; ein Beispiel ist die Artemis in der Darstellung von Euripides' Taurischer Iphigenie: das Bild ist vom Himmel gefallen, wie die Artemis der Epheser laut Apostelgeschichte, und es gibt Zeichen, wendet sich ab und dergleichen. Die Identifizierung von Bild und Gott wird nicht ausgeblieben sein, später ein Hauptvorwurf der Kirchenväter gegen die Heiden. Indessen die maßgebende Vorstellung der alten Zeit steht höher. Das Götterbild ist nicht der Gott, sondern sein Abbild; es ist nicht kraftgeladen oder tabu, sondern heilig: das Magische ist ins Menschliche hinaufgehoben — die eigentliche Geburt der höheren Gottesvorstellung.

Diese Loslösung aus dem Magischen ist die innere Voraussetzung für eine der größten und überraschendsten griechischen Leistungen: die freie Darstellung der göttlichen Hoheit in der Kunst. Das Heilige im Bild zu fassen, ohne von der Gewalt des Numinosen erdrückt oder von der unantastbaren heiligen Konvention gefesselt zu werden: dazu gehört eine innere Freiheit, die erst errungen werden muß. Einer der Wege dazu war die monumentale Darstellung des Gottes im Mythos: der handelnde Gott trat neben das Segensbild. Welche Erhabenheit und Reinheit den Griechen hier möglich wurde, mag als einziges Beispiel der Apoll vom Westgiebel des Zeustempels in Olympia vergegenwärtigen [13]. Das Bild zeigt einen Augenblick, die Epiphanie, das plötzliche Auftauchen der Gottesgestalt aus dem Nichts. Der Gott

[13] Beste Abbildungen bei Hege-Rodenwaldt, Olympia, Titelbild und Tafel 43—48. Pfeiff, Apollon, 1943, 75 ff.

Kulthandlungen, Opfer, Gebet können überall vollzogen werden. Es gibt aber doch Stätten, die von einer besonderen Heiligkeit erfüllt sind. So Quellen und Grotten, Berggipfel, anderseits der häusliche Herd. Gern sind Träger solcher besonderen Weihe Bäume und Haine, wie die heiligen Haine der Germanen und anderseits die heiligen Bäume des minoischen Kults. In Dodona hörte man die Stimme des Zeus im Rauschen seiner heiligen Eiche. An einer Quelle, beim Sprudeln des hellen Wassers, und im Schatten einer schönen Platane bringen die Griechen vor dem Aufbruch nach Troja das große Opfer (Ilias 2, 305).

a) Altar

Dies Griechenopfer geschieht „auf heiligen Altären". Der Altar kann einfach aus der aufgehäuften Asche der Opfer bestehen (Aschenaltar), kann ein steinerner offener Herd sein; er kann aber auch für alle Opfergäste den Raum zum Braten ihres Anteils enthalten und dann riesige Dimensionen annehmen (Altar Hierons II. in Syrakus 200 × 24 m; Pergamonaltar).

Der Altar steht vor dem Hause im Hof, auch vor öffentlichen Gebäuden, im Theater in der Orchestra. In den heiligen Bezirken stehen viele Altäre (in Olympia z. B. über 70). Zum Tempel gehört ein Altar, der aber nicht in ihm, sondern vor ihm steht; er ist der ältere, der Tempel ist jünger und fehlte ursprünglich ganz.

b) Götterbild

Für die magische Welt ist das Bild nichts anderes als die Person; das Götterbild ist der Gott, ist Träger seiner Kraft und strahlt eine Wirkung aus (die eine spätere Zeit dann „Wunder" nennt). Die Griechen haben offenbar früh diese magische Stufe überwunden. Das Götterbild scheint bei ihnen überhaupt nicht sehr alt zu sein, wenigstens setzt seine allgemeine Verbreitung und seine monumentale Ausgestaltung

erst mit dem 8./7. Jahrhundert ein. Wenn die spätere griechische Völkerkunde den bildlosen Gottesdienst bei den Juden, Germanen und andern Völkern mit Erstaunen und Bewunderung vorfindet, so hätte sie in der eignen Vorzeit das gleiche Fehlen der Bilder feststellen können.

Und als dann die Götterbilder, unter starker Mitwirkung der ägyptischen und mesopotamischen, monumentale Gestalt annehmen und sich allgemein verbreiten, erlangen sie doch nicht die ungebrochene zauberische Kraft wie ihre Vorbilder. Gewiß hat sich auch bei den Griechen manche primitive Zaubervorstellung und mancher Wunderglaube an die Bilder geheftet; ein Beispiel ist die Artemis in der Darstellung von Euripides' Taurischer Iphigenie: das Bild ist vom Himmel gefallen, wie die Artemis der Epheser laut Apostelgeschichte, und es gibt Zeichen, wendet sich ab und dergleichen. Die Identifizierung von Bild und Gott wird nicht ausgeblieben sein, später ein Hauptvorwurf der Kirchenväter gegen die Heiden. Indessen die maßgebende Vorstellung der alten Zeit steht höher. Das Götterbild ist nicht der Gott, sondern sein Abbild; es ist nicht kraftgeladen oder tabu, sondern heilig: das Magische ist ins Menschliche hinaufgehoben — die eigentliche Geburt der höheren Gottesvorstellung.

Diese Loslösung aus dem Magischen ist die innere Voraussetzung für eine der größten und überraschendsten griechischen Leistungen: die freie Darstellung der göttlichen Hoheit in der Kunst. Das Heilige im Bild zu fassen, ohne von der Gewalt des Numinosen erdrückt oder von der unantastbaren heiligen Konvention gefesselt zu werden: dazu gehört eine innere Freiheit, die erst errungen werden muß. Einer der Wege dazu war die monumentale Darstellung des Gottes im Mythos: der handelnde Gott trat neben das Segensbild. Welche Erhabenheit und Reinheit den Griechen hier möglich wurde, mag als einziges Beispiel der Apoll vom Westgiebel des Zeustempels in Olympia vergegenwärtigen[13]. Das Bild zeigt einen Augenblick, die Epiphanie, das plötzliche Auftauchen der Gottesgestalt aus dem Nichts. Der Gott

[13] Beste Abbildungen bei Hege-Rodenwaldt, Olympia, Titelbild und Tafel 43—48. Pfeiff, Apollon, 1943, 75 ff.

ist herausgehoben aus dem wildbewegten Handlungschaos um ihn; nicht nur durch eine leise Überhöhung der Gestalt, sondern durch sein eigenes Wesen steht er fremd hinter den andern Gestalten. Und doch handelt er; aber nicht wie die andern, in barbarischer Gier oder männlichem Kampfwillen; sein Wille steht oberhalb der bloßen Aktivität des Männlichen. Er ist Macht zugleich und Ordnung. Sein bloßes Dasein strahlt Wirkung aus. Aber er ruht wiederum nicht, sein ganzer Leib ist eine große Gebärde, die sein Sein ausspricht — gleichsam das steingewordene Wort seiner selbst. Verachtung könnte man auf seinen Lippen finden, wie sie Winckelmann an einem andern Apoll fand, und die Schwermut des höheren Wissens. Aber für beides ist dies Antlitz doch wieder zu überlegen, es wohnt zugleich in ihm eine distanzierte Güte, der Adel des Guten selber.

c) Tempel

Temenos (τέμενος) bezeichnet noch bei Homer die Königsdomäne, die bei der Landnahme vor der Verlosung der übrigen Stücke herausgeschnitten und dem König als Ehrengabe vorbehalten wird. In der neuen Bedeutung „heiliger Bezirk" bezeichnet das Wort also den heiligen Raum von außen, nach den Eigentumsverhältnissen: es ist der Ort, der dem Gott vorbehalten ist, wo man kein Vieh weiden und kein Holz fällen darf. Vielfach ist dieser Bezirk oder Teile von ihm nicht zugänglich (tabu) oder doch bestimmten Personengruppen verschlossen: Unreinen, Männern, Frauen, Fremden, Sklaven. Anderseits ist der heilige Bezirk, das Götterbild oder der Altar ein Asyl. Zum Bezirk gehört der Altar, aber nicht notwendig auch ein Gebäude. Bedeutsam sind in ihm heilige Bäume, Quellen, Teiche. Im Tempel des Erechtheus auf der Athener Akropolis befand sich ein heiliger Ölbaum und ein Brunnen mit Salzwasser (Herodot 8, 55); im Bezirk Apolls auf Delos befand sich außer zahlreichen Gebäuden ein heiliger Hain; die Palme am dortigen Altar nennt schon Odysseus (Odyssee 6, 162); ferner ein kreisförmiger Teich.

Die Heiligkeit haftet am Ort, nicht am Gebäude. „Bei uns

wird ein Platz dadurch heilig, daß man ein Gotteshaus auf ihm erbaut ... Bei den Alten ist umgekehrt die Heiligkeit der Stätte der Anlaß zur Errichtung eines Gotteshauses" (M. P. Nilsson).

Dies Gotteshaus ist kein Kultgebäude. Der Kult findet unter freiem Himmel statt, am Altar vor dem Tempel oder im Umzug durch den Bezirk. Wie ein Kultraum aussah, wenn einmal zu besondern Zwecken ein solcher gebaut wurde, zeigt das „Telesterion", der Versammlungssaal für die Mysterien in Eleusis[14]. Die Bestimmung des Tempelgebäudes ist eine eigentümlich sekundäre: es dient dem Kultbild und den wertvollsten Weihgeschenken als Aufbewahrungsraum, ist gleichsam Wohnhaus und Schatzkammer des Gottes. Im Innenraum, meist vor der Rückseite, oder auch in einem besonderen, „unzugänglichen" Teil dieses Raums (Adyton) steht das Götterbild. Man kann hineingehen, wenn man den Bedingungen entspricht, dem Gott eine Gabe hinlegen, sein Bild anschauen — aber das ist nur zufällige Einzelhandlung. Der feiernden Gemeinde draußen wurde das Götterbild durch den Tempelbau nicht nahegebracht, sondern entrückt.

Diese Herausnahme aus dem unmittelbaren Kultakt bedeutet eine Entlastung und gestattet eine freie Gestaltung des Tempelbaus. Der Bau selbst drückt dies Herausgenommensein durch die drei Stufen aus, auf denen er steht, die nicht Treppen sind, sondern gleichsam das Postament, auf dem der Tempel wie ein Schrein ruht, der Gottheit hingestellt wie ein Weihgeschenk (das Wort für das Tempelgebäude, ναός, bedeutet „Schrein"). Daß dann diese Tempel als Mittelpunkt der Heiligtümer wirken, das wird nicht dem Kult, sondern den griechischen Baumeistern verdankt, die die orientalischen Vorbilder zu einem neuen Gebäudetypus umschufen, einem zweckfreien Gebilde von unvergleichlichem Adel.

[14] Grundriß z. B. bei M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 1, 318.

4. *Die Verwalter des Heiligen*

a) Priester

Gab es in Griechenland Priester? Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Terminologie ab. Denn was sind Priester? Personen, die in besonderer Nähe des Gottes waren, die vorzugsweise die Gebete verrichteten und die Opfer, „Beter" und „Opferer" (ἀρητήρ, ἱερεύς, ὀργεών), und die dementsprechend unter besonderem Schutz des Gottes standen, gab es freilich seit früher Zeit; gleich zu Anfang der Ilias tritt eine solche Person auf, der „Beter" Apolls, Chryses. Und die großen Heiligtümer, wie etwa Delphi, sind ohne feste Organisation von Verwaltern des heiligen Dienstes undenkbar.

Opfern und beten war das Amt der Priester. Aber nichts zu tun hatten sie mit einer Lehre; denn die griechische Religion „lehrte nichts und war deshalb auch nicht zu widerlegen" (Burckhardt); es gab keine Predigt und keinen Religionsunterricht. Auch waren die Priester kein Stand, es gab keine Priester schlechthin, sondern immer nur den eines bestimmten Gottes. Es gab ein erbliches Priestertum, aber auch Wahl durch die Gemeinde oder durchs Los, d. h. durch Gotteswillen; schließlich gibt es, vereinzelt schon im 5. Jahrhundert, den Kauf der Priesterstelle. Das Amt wird lebenslänglich geführt oder auch nur auf ein Jahr. Der Priester ist nicht aus der bürgerlichen Gesellschaft herausgenommen, er kann andere Ämter bekleiden, das Priestertum nur nebenamtlich führen.

Der Priester ist also nichts als ein besonders qualifizierter Laie (oder richtiger: der Gegensatz zwischen Priester und Laie existiert nicht). Beten und opfern nämlich kann jedermann, oder kann es doch lernen. So verrichten bei Homer die Helden die gottesdienstlichen Handlungen durchweg selber. Urgriechisch war offenbar der Hauskult, der dem Herde (Hestia) und dem Zeus galt; er wurde natürlich vom Hausvater, dem Sippenhaupt, vollzogen. Für den größeren Verband opferte der König; er wurde in Athen als eigener Opferkönig beibehalten, als das politische Königtum abgeschafft wurde (Archon Basileus). Später konnten für Ge-

meinden und Städte deren Beamte die Opfer vollziehen. Der Brudermörder Adrastos wird nicht durch einen Priester vom Mordblut entsühnt, sondern durch einen König (Herodot 1, 35). Es gab also für die heiligen Handlungen kein Priestermonopol; die weltlichen Organe waren durchweg die stärkeren. Natürlich war die Stellung der Priester eine geachtete; Ansehen war ja schon Voraussetzung für die Priesterwürde. So wird der einzelne Priester vielleicht nicht selten auch politischen Einfluß ausgeübt haben. Aber nicht durch das Priesteramt als solches; das verhinderte schon seine Beschränkung auf das rein Kultische; eine irgend bedeutsame Seelenlenkung lag nicht im Amtsbereich.

b) Seher

Anders stand es mit den Sehern. Sie verfügten über die Macht des zielgerichteten Wortes. Ihre Sprüche konnten und mußten tief ins praktische Leben, ins Weltliche und Politische eingreifen. Weswegen sie denn in einem natürlichen Gegensatz zu den weltlichen Mächten stehen (Kalchas im 1. Buch der Ilias, bei Sophokles Teiresias in der Antigone und im König Ödipus). Und die Erkundung des Götterwillens war weit mehr monopolisiert als die andern Kulthandlungen.

So ist denn die Hauptorakelstätte Delphi das Zentrum eines unabsehbaren religionspolitischen, politischen und kulturellen Einflusses. Die Handhabung der Kulte, die Einführung neuer, die Regelung des Kalenders, die Errichtung von Verfassungen, Koloniegründungen, die Fragen der Blutrache, eine überstaatliche Regelung des Kriegsrechts im Sinne der Humanisierung — das alles sind Fragen, die das Orakel aufgreifen und in die es eingreifen konnte. Bei einer derartigen Exponierung konnten politische Rückschläge nicht ausbleiben, sie konnten aber die Autorität des Orakels auf die Dauer nicht erschüttern.

So findet sich beim delphischen Orakel auch die sonst ungewöhnliche Tendenz zur Ausbreitung über den Kultort hinaus. In Athen gab es festbestellte Deuter des heiligen Kultes, die zum Teil vom delphischen Gott erkoren wurden (Exegeten, Pythochresten). Auch kultische Filialen von Delphi

gab es. Mission ist das nicht, wohl aber eine Art von Religionspropaganda. Auch auf einem halbliterarischen Wege wurde diese betrieben, durch die Chresmologen, die mit Büchern, aus denen sie nach Bedarf Orakel zitierten, umherzogen (parodiert in Aristophanes' „Vögeln").

B. Das religiöse Gegenüber

1. Gegenstände, Pflanzen, Tiere

Ziel der kultischen Handlung, Gegenstand der frommen Verehrung sind bei den meisten Völkern der Welt auch „tote" Dinge („Fetische"), die eben nicht für tot, sondern für krafterfüllt gelten. Auch bei den Griechen gab es dergleichen, Meteorsteine z. B. In Thespiai wurde der Eros in Gestalt eines unbearbeiteten Steines verehrt. In Delphi befand sich der Omphalos („Nabel"), eine kurze Säule mit runder Kuppe, den man schon früh als Erdmittelpunkt deutete, der aber wohl nichts anderes war als ein heiliger Stein. Ein Steinpfeiler ist auch die Herme. Waffenkult dagegen, wie etwa die Verehrung des Schwertes bei Skythen und Germanen, ist in Griechenland nicht sicher überliefert. Von heiligen Bäumen war schon die Rede (o. S. 96). Tiere sind häufig im Gefolge eines Gottes, der Gott selbst kann tiergestaltig sein — eine eigentliche Verehrung von Tieren als solchen ist dagegen nur vereinzelt festzustellen; echter Totemismus in Griechenland wird von den Kennern mit guten Gründen bestritten[15].

Vom göttlichen Gegenstand zum göttlichen Wesen und vom Wesen zur göttlichen Person: das sind gewaltige Schritte, die viele Völker in verschiedener Weise getan haben, und die Griechen in ihrer eignen.

2. Dämonen

Dämonen mag man solche Wesen nennen, die sich über das Gegenständliche erheben, aber noch nicht zur vollen Person ausgereift sind, mehr Mächte als Individuen. Sie tragen häu-

[15] M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 1, 200.

fig keine eigentlichen Namen („Nymphen" = Frauen); auch ist es ihnen eigen, in dem Element, zu dem sie gehören, zu verschwimmen.

Unheildämonen sind die einen. Die Keren, die den Tod bringen, mit Raubtierkrallen und -zähnen. Ein raffendes Ungeheuer ist ursprünglich auch die Sphinx. Die bleckende Fratze der Gorgo, der „Medusa" („Herrscherin") bringt Unheil, dient aber auch zur Abwehr anderer böser Dämonen.

Dämonen begegnet man zumal in der freien Natur, wo der Mensch früher Zeiten nicht den Reiz des Unberührten genießen darf, sondern der Macht des Unheimlichen ausgesetzt ist. Im finsteren Bergwald hausen die Kentauren, halb Pferd halb Mensch, wüste Gesellen, Frauenräuber. Die tragen die tierische Gestalt wie die Silene, die noch den „Pferdefuß" haben, und wie wohl auch die Satyrn, für die jedoch dann die Bocksgestalt den Vorzug erhielt. Aber unter den Kentauren ist auch der weise und gütige Chiron, Freund und Erzieher der Helden, der seine Zöglinge das einfache Gute lehrt. Im Kentaurenwesen sind zwei entgegengesetzte Begegnungen mit der Natur verwirklicht: das Furchtbare, Wüste, und das Gütige, Helfende, Heilende.

Das gleiche gilt von den jungen Frauen, die in Baum und Quell, Wald und Wiese weben, den „Nymphen". Sie sind gütige, helfende, heilende Wesen, und, wie Chiron, der Zukunft kundig. Aber ihr zauberhafter Reigen und Gesang kann den Wanderer in ihre Höhle locken, daß er nicht mehr davon findet; auch wird ihnen nachgesagt, daß sie schöne Jünglinge rauben. Würdigen sie einen Sterblichen ihrer Liebe, so schenken sie ihm höchste Seligkeit; weigert er sich aber, oder wird er untreu, so rächen sie sich furchtbar und tückisch[16]. Zukunftskundig, hohes Wissen verleihend, verführerisch singend und verderbend wie die Loreley sind auch die Sirenen.

Besonders schwankend in der Gestalt sind die Dämonen des Wassers. Acheloos, der Flußgott, kann in menschlicher Gestalt auftreten; zugleich ist er auch der Fluß selber (in den man ihm die Opfer wirft); meist aber eignet ihm Stier-

[16] Dies ist der Hintergrund für die Gestalt der Kalypso in der Odyssee; vgl. R. Harder, Odysseus und Kalypso, in: Kleine Schriften, 148 ff.

gestalt. In der Darstellung durchkreuzt sich das Tierische mit dem Menschlichen mannigfach: vom reinen Stier geht die Linie über den Stier mit Menschenkopf, den Stierkentauren mit menschlichen Armen und Oberleib, den Menschen mit Stierkopf, den Menschen mit Stierhörnern, den reinen Menschen. Darüber hinaus aber haben die Wasserwesen vielfach, neben der Gabe der Wahrsagung, die der Verwandlung, wie Thetis, wie die Meerdämonen, mögen sie nun einfach als „Meergreis" bezeichnet werden oder Eigennamen tragen, wie Proteus oder Glaukos.

3. Personifikationen

Die Heranbildung der personalen Gottesvorstellung aus den unpersönlichen Machtträgern ist ein Prozeß der Personifikation. Im engeren Sinne aber läßt sich von Personifikationen da sprechen, wo dieser Prozeß noch empfunden und sichtbar ist, besonders also da, wo ein Begriff sowohl als Gottheit wie als abstrakter Begriff im Bewußtsein lebt: das Wort νίκη ist ein ganz geläufiges Wort der griechischen Sprache und heißt einfach „Sieg", gleichzeitig damit lebt aber die Vorstellung von der Göttin Nike.

Dem neuzeitlichen Menschen ist derartiges nachempfindbar etwa an einem Fall wie dem Tod[17], der auch bei uns als Begriff und zugleich in gewissem Grade auf Grund alter Überlieferung als Person lebt; ähnlich ist es mit den „Müttern" in Goethes Faust. Bei den Griechen, und in anderer Art auch bei den Römern, ist derartige freie Personifikation ungemein häufig: Thanatos (Tod), Hypnos (Schlaf), Nyx (Nacht), Eris (Streit), Dike (Recht), Aidos (Scham), Eirene (Frieden), Hebe (Jugend), Eros (Liebe), Themis (Sitte), Hygieia (Gesundheit), Charis (Anmut), Horen (Zeitperiode, Jahreszeit und deren Wechsel), Keraunos (Donnerkeil, Blitz), Moira (Teil, Zuteilung, Schicksal), Ate (Verblendung, Verhängnis), Nike (Sieg), Tyche (Gelingen) und zahllose andere begegnen in der Sprache teils als „Begriffe", teils als „Personen", treten uns dann auch in Darstellungen der bildenden Kunst vor Augen. Die Personwerdung ist hier noch in

[17] Lessing, Wie die Alten den Tod gebildet, 1769.

der Schwebe. Das zeigt sich im Schwanken der Anzahl, diese Wesen können bald in Einzahl bald in Zwei-, Drei- oder Vielzahl auftreten (eine Moira, zwei oder drei; eine Charis oder viele), wie Walküren, Nornen, Elfen. Die Eigennamen sind noch unbestimmt, die Einzelwesen einer solchen Mehrzahl haben entweder gar keine Individualnamen oder wechselnde: die Horen sind bei Homer namenlos, Einzahl oder Mehrzahl; bei Hesiod und Pindar sind sie drei und heißen Eunomia, Dike, Eirene, an anderer Stelle bei Pindar ist es nur eine und heißt Eunomia; Thanatos, „Tod", bleibt auf den Grabsteinen vielfach namenlos und heißt nur der „Erbarmungslose", der „bittere Dämon". Diese Gestalten haben vielfach eine Genealogie, die ebenfalls schwankt: Abstammung ist nach alter Vorstellung Erklärung des Wesens, und da das Wesen nicht eindeutig bestimmt ist, kann auch die Abstammung schwanken. Einen Mythos haben diese Gestalten zumeist nicht, d. h., sie sind geschichtslos, sind „Augenblicksgötter". Und einen Kult genießen sie vielfach auch nicht. Die ganze Substanz dieser Wesen ist so in der Schwebe, daß man sehr oft zweifeln muß, ob nun an einer Stelle nur ein „Begriff" gemeint ist oder eine mehr schattenhafte oder mehr leibhafte „Person", oder ein mehr dämonisches oder mehr göttliches Wesen. Weswegen denn die Religionsgeschichte wenig mit ihnen anzufangen weiß.

Doch liegt das nur an der Ungenauigkeit unserer Begriffe. Für altes Denken sind die sogenannten „Abstrakta" keine abgezogenen Begriffe, sondern wirkende Wesen. „Eirene", „Friedens", ist alles andere als ein bloß staatsrechtlicher Vertragszustand, es ist eine Aura von Segen und Gedeihen, ein sinnliches Fluidum, das in Feld und Flur, bei den Bienen in der hohlen Eiche, beim Vieh, beim menschlichen Nachwuchs wirkt und fördert, ein freudiges Prangen überall, ein allseitiger Wohlstand[18]; und zugleich ist es eine Göttin, und sie trägt den Knaben „Wohlstand" (Plutos) auf dem Arm. „Nike", „Sieg", ist nicht nur eine nackte militärische Tatsache; es ist diejenige Segnung, die der Leistung des Mannes hinzugefügt wird, von außen (wir würden sagen „von oben"), als unverhofftes Geschenk des Erfolges, das durch

[18] Hesiod, Erga 227 ff. H. Fuchs, Augustin und die antike Friedensidee, 1926, 167 ff.

keine Leistung zu ertrotzen ist: und dies Geschenk begegnet dem Mann in Gestalt einer göttlichen Frau. Diese Begegnung mit dem „Sieg", dem „Erfolg", hat am großartigsten der Bildhauer Paionios gestaltet in seinen Siegesstatuen in Olympia und Delphi, wo außer der Siegesfreude das fast unheimlich Plötzliche der Epiphanie, die geheimnisvolle Beglückung, die den lauten und eitlen Triumph adelt, Gestalt gewonnen hat[19].

Ob Kult und Mythos oder nicht, es handelt sich hier um religiöse Urphänomene. Daß sie uns so oft „nur" im Dichterwort entgegentreten, als „bloße" Gebilde der dichterischen „Phantasie", das mindert ihre Realität nur für modernes Denken. Nach alter Auffassung schafft der Dichter die Götter; und das gilt in besonderem Maß von diesen göttlichen Wesen, die wir noch in der „Entstehung", richtiger: im freien, schwebenden Moment ihres Hervortretens anschauen dürfen. Für griechische Religion sind sie gewichtige Zeugen[20]. Es läßt sich beobachten, wie die Unheilsgestalten allmählich zurücktreten und sich ein Chor segnender Wesen herausbildet. Diese Wesen tragen natürliche Kräfte in sich, Gedeihen, Blühen, geregelten Wechsel und zugleich die Kräfte, aus denen menschliche Gemeinschaft sich nährt, Scham, Ordnung, Frieden, Freude, Glück. Der dunkle Untergrund, aus dem die dämonischen Mächte kommen, wird durchlichtet, wirkt schließlich nur noch weiter als ein naturhafter Duft, als organische Substanz dieser Gestalten, die sie am Zerfließen ins Allegorische hindert. Hebe, Eirene, Charis, die Horen, Nike: sie bekunden die tiefe Seinsfreudigkeit der Griechen und den freien Dank an die Mächte, der Ate und Hybris überwindet.

[19] R. Harder, Paionios und Grophon, in: Kleine Schriften, 125 ff.
[20] Vergleiche jetzt dazu die 1960 in ‚Vermächtnis der Antike' 7—40 postum veröffentlichte Arbeit von K. Reinhardt: Personifikation und Allegorie.

4. Götter

a) Die göttliche Person

Von allen Dämonen, Geistern und Gespenstern unterscheidet sich der Gott durch die Entschiedenheit seines Personseins. Er hat einen festen Eigennamen. Zwar wird dieser eine Name oft fast überwuchert durch die Fülle der Beinamen, in denen sich Kultorte, Funktionen, Machtbereiche, Herkunftsbezeichnungen niederschlagen; Eigenschaften also; und diese Eigenschaftswörter drohen manchmal den Eigennamen, der keine Eigenschaft, sondern die Person als solche anspricht, zu überdecken. Aber immer wieder ruft der Glaube sich den eigentlichen Namen, den eigentlichen Personcharakter ins Gedächtnis („von vielen Namen die einheitliche Gestalt" Aischylos, Prometheus 210). In diesen Götternamen steckt die älteste Wesensbezeichnung des Gottes, so alt, daß sie meist nicht mehr verständlich ist; gerade die Undurchsichtigkeit als Niederschlag des geschichtlichen Seins ist ein Zeichen der Verdichtung zur Person. Sehr viele griechische Götternamen sind auch einfach deshalb undurchsichtig, weil sie fremden Sprachen angehören. Dann kann aber eine griechische Übersetzung, Mittel und Zeuge der interpretatio graeca, hinzutreten: Pallas Athene („Pallas" griechisch „Jungfrau", Athene vorgriechisch), Phoibos Apollon („Phoibos" griechisch „der Reine", Apollon vorgriechisch).

Der Namenbestimmtheit entspricht die Geschlechtsbestimmtheit. Die entwickelten griechischen Gottheiten sind alle entweder männlich oder weiblich; also weder geschlechtslos noch mannweiblich. Es beruht dies offenbar auf einer unbewußten Zensur. Denn einmal besteht bei den verwandten Völkern die Neigung, dasselbe göttliche Wesen bald als männlich bald als weiblich erscheinen zu lassen[21]. Zweitens war im Vorderen Orient die Vorstellung von hohen mannweiblichen Gottheiten verbreitet; wie denn noch in griechischer Zeit auf Zypern die androgyne Aphrodite mit einem Bart dargestellt und verehrt wurde. Spätestens seit dem 4. Jahrhundert kommt dann in Griechenland die verdrängte Zwittervor-

[21] Hermann Usener, Götternamen, 1895 (^{3}1948), 29 ff.

stellung als Hermaphrodit wieder an die Oberfläche. Das charakteristisch Griechische aber ist die geschlechtsbestimmte Gottheit, die dazu gern noch in einer bestimmten Altersstufe fixiert wird: Apoll der Jüngling, Zeus der reife Mann, Artemis, Athene die Jungfrauen, Here die Matrone — nur Aphrodite erscheint begreiflicherweise als alterslos.

Macht ist gestaltlos und grenzenlos; der Göttername grenzt sie ein zur Person. In gewissem Grade tut das auch der besondere Machtaspekt, den die göttliche Person verkörpert: der Gott hat einen bestimmten Bereich, eine besondere Funktion; er ist der heilende oder der Richtergott, oder der Gott des Meeres, oder der Gerechte, oder die Göttin der Webekunst.

Eine Naturmacht also kann der Gott verkörpern, oder einem menschlichen Bedürfnis antworten. Das sind die Hauptkräfte, die die unbestimmte, einheitliche „Macht" aufgliedern zu Einzelgestalten, also, wenn man will, die Wurzeln des Polytheismus. Aber diese beiden Teilungsprinzipien werden bei den Griechen immer wieder durchkreuzt von Einheitstendenzen. Gottheiten, denen Macht zuwächst, okkupieren immer mehr Funktionen bis zu einer Buntheit, die sich nur noch schwer auf einen einheitlichen Aspekt zurückführen läßt. Zwischen den beiden Polen: Sondergottheit und einheitlicher Machtträger, extremer Polytheismus und Henotheismus, spielt das griechische Gotteserleben mit großer Freiheit, so frei, daß die göttliche Einzelperson schwindet samt Namen und Geschichte und nur noch ein Gott als solcher nachbleibt („Gott", „irgendein Gott", „das Göttliche", „nicht ohne Wirken der Götter"), oder es zieht der größte Gott, vor allem Zeus, alle Kräfte auf sich, die andern Götter sind nur Funktionäre seines Willens, und er wird tatsächlich zu dem Einen Gott.

Diese Götter haben Eigenschaften, anscheinend wie die Menschen, und auch böse Eigenschaften. Furchtbar kann der Zorn des Zeus ausbrechen [22]; und dann kann er, „wenn er will", wieder mild und gütig sein. Grausam ist Aphrodite und freut sich an der Hilflosigkeit der Menschen, die der

[22] M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, 1908. J. Irmscher, Götterzorn bei Homer, 1950; dazu H. Seyffert, Gnomon 23, 1951, 365 ff.

Eros knechtet. Tückisch können die Himmlischen sein, mit „listensinnendem Trug" die Menschen verwirren und in Verblendung und Unheil stürzen. Solche Eigenschaften haben die göttlichen Wesen vieler Völker; sie sind zunächst einfach primitiv, Ausdruck des „Tremendum", der eigentlichen „Gottesfurcht". Die Griechen drängen die dämonischen Mächte des Bösen zurück, einen Teufel gibt es in ihrer Welt nicht. Aber nichts liegt ihnen ferner als ein substanzloser, erfahrungsloser, phantasieloser Optimismus. Die Götter sind höchst reale Wesen; so müssen sie auch das in sich tragen, was die tiefere Erfahrung an Grausamkeit und jäher Tücke in der Realität feststellt[23].

b) Göttergeschichte

Hephaistos ist lahm. Das kommt daher, weil Zeus ihn einst vom Olymp herabgeschleudert hat, daß er die Knochen brach. Dionysos war nicht immer da. Einst ist er über das Land gezogen und hat sich alles unterworfen, jeden Widerstand grausam niederschlagend. Apoll ist Herr des Orakels in Delphi, weil er einst die Schlange Pytho besiegt hat. Zeus führt das Regiment vermöge der Kraft und der List, mit welcher er einst seinen Vater Kronos und die wilden Titanen besiegte.

In manchen dieser Göttergeschichten, z. B. in den beiden zuletzt genannten, steckt faktische Religionsgeschichte, es spiegelt sich in ihnen der geschichtliche Hergang der Überwindung der einheimischen Götter durch die mit den Griechen einwandernden. Manche Züge sprechen auch für Übernahmen von östlichen Nachbarn (Dynastienfolge, Typhoeus). Noch ein anderes überliefertes Moment wird darinstecken: daß die Götter nicht immer herrschten, daß sie erst durch wilde Kämpfe die Macht errangen, derartige Geschichten sind bei verwandten Völkern, wie Persern und Germanen, so im Schwange, daß die Griechen sie vielleicht schon als überlieferten Rahmen mitgebracht haben. Hier zeigt sich

[23] W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, ²1934; K. Deichgräber, Der listensinnende Trug des Gottes, 1940; W. Schadewaldt, Von Homers Welt und Werk, ³1959, 313 ff.

aber etwas eigentümlich Griechisches: den Gedanken der „Götterdämmerung" kennen die Griechen nur als äußerste, sozusagen theoretische Vorstellung am Rande (Prometheussage); und die Vorstellung, daß der Götterkampf, der Kampf der Guten gegen die Bösen, immer noch weitergeht und der Mensch aufgerufen ist, an ihm teilzunehmen, liegt ihnen fern.

Im Gegenteil: die Kämpfe der Götter sind abgeschlossen. Der Sieg des Zeus ist endgültig. Er ist verbürgt durch seine Macht und seine Gerechtigkeit und durch die Zustimmung der andern Götter. Das Wilde und Unordentliche liegt in der Vorzeit. Auch die vielen Liebschaften des Zeus sind Vergangenheit. Meuterei unter den Olympiern, Aufstand der chaotischen Mächte sind eine ferne Erinnerung, die nur noch als aufzuckendes Bild in die Gegenwart hineinwirkt. Die Göttergeschichte ist Vorgeschichte, mit andern Worten: sie ist Mythos.

Auch hier erreicht der griechische Genius einen elastischen Schwebezustand zwischen dem Statischen und dem Dynamischen. Irgendwo am Rand, irgendwo unter dem Ätna brodelt noch das chaotische Urwesen; es könnte grundsätzlich wieder ausbrechen, aber die Olympier halten es nieder, mit leichter Hand, kraftvoll und wissend. Über diesen Fundamenten aber erhebt sich die heute geltende, die dauernde Ordnung, die sich wie der Kosmos aus der Bewegung und dem Wechsel immer wieder zur Einheit herstellt (vgl. Pindar, Pythien 1).

c) Göttersoziologie

Untereinander können die göttlichen Personen in die verschiedensten Gruppierungen und Beziehungen treten, ob diese sich nun als Kultgemeinschaften oder in Mythos und Vorstellung als Feindschaft, Verwandtschaft, Götterehe, Götterstaat ausprägen. Viele dieser Möglichkeiten, bei andern Völkern großartig erscheinend, sind bei den Griechen zurückgedrängt und nur noch Nachklänge oder Sonderfälle. So das uralte Götterpaar Mutter und Kind, wie Kybele-Attis, Isis-Horus: dem entspricht auf griechischem Boden nur noch andeutungsweise Apolls Verhältnis zu Leto und in Eleusis Persephone-Kore. Götterehen sind häufig, Zeus und

Hera sind gleichsam in der Urehe verbunden; andere Ehen sind mehr sekundär z. T. jeweils vom Dichter gestiftet, wie Hephaistos' Ehe mit Charis in der Ilias, wohl auch mit Aphrodite in der Odyssee[24]. Stammbäume bringen die Götter zueinander in ausgedehnte, ebenfalls oft sekundäre Verwandtschaftsbeziehungen. Neben Familie und Sippe wirkt das Modell der staatlichen Herrschaft. Der göttliche Hofstaat ist bezeichnend für die Reiche des Alten Orients; soweit politische Beziehungen unter den griechischen Göttern vorkommen, sind es mehr solche gleichberechtigter Dynasten. Nach diesem Modell teilen Zeus, Poseidon und Hades sich untereinander in die drei Reiche Erde, Meer und Unterwelt.

Die verschiedenen Gruppen kristallisieren sich zu dem klassischen Verein der Zwölfgötter, der Olympier, denen der jüngere Peisistratos in Athen einen Altar errichtete, die später dann im Kalender des Eudoxos zu Monatsgöttern wurden. Im Kern ist es die Gruppe der Olympier, wie sie bei Homer und Hesiod vorliegen. Sie sind alle untereinander verwandt und leben in einer Art Hausgemeinschaft im olympischen Gehöft des Zeus, wenngleich einzelne öfter abwesend sind. Sie bilden eine himmlische Tafelrunde und zugleich einen Verband mächtiger Herrscher mit Gruppierungen, Reibungen, Rivalitäten.

Ihr Haupt, Zeus, trägt den Titel „Zeus Vater" — der älteste uns bekannte indogermanische Titel[25]; er kehrt mit demselben Götternamen im Altindischen, Lateinischen, Umbrischen, Illyrischen wieder — eine der wenigen sicheren Gleichungen der Religionsgeschichte, die beweist, daß dieser Gott und sein Vatertitel altindogermanisches Erbe ist. Um so wichtiger ist es, die Bedeutung dieses Vatertitels genau zu klären[26]. Weder handelt es sich um die primitive Vatervorstellung eines allgemeinen Erzeuger- und Urhebergottes noch um die des „Patriarchen", des Stammvaters, noch um die rein persönliche Vatervorstellung, der auf der menschlichen Seite das innige Zutrauen des vertrauenden Kindes entspricht. Sondern dieser Vater ist das Sippenhaupt, der *pater fami-*

[24] U. v. Wilamowitz, Glauben der Hellenen 1, 323.
[25] E. Schwyzer, Zur Apposition, in: Abh. d. Dt. Akad. d. Wiss. Berlin 1945/46 Nr. 3, Berlin 1947, S. 3. 11.
[26] M. P. Nilsson, Vater Zeus, in: Archiv f. Religionswiss. 35, 1938, 156 ff.

lias, die Familie, die er patriarchalisch lenkt, ist die alte Großfamilie. In der Zeusvorstellung, das beweisen diese Tatbestände eindeutig, war schon in indogermanischer Zeit nicht die Naturmacht oder der Wettergott bestimmend (darauf führen nur Etymologien, die, auch wo sie lautlich sicher sind, doch vielfacher Deutung unterliegen), sondern der soziale Aspekt. Dieser Gott steht, in den Formen menschlicher Soziologie ausgedrückt, an der Stelle, wo der patriarchalische Sippenvater und der König noch ein und derselbe sind. Er hat die Obmacht über die andern Götter; in einer für indogermanisches Herrschertum bezeichnenden Weise legt er aber Wert darauf, von ihnen, von seinen Gesippen die Zustimmung zu seinen Plänen zu erlangen.

5. Die Abgeschiedenen

a) Die Toten

In aller Welt sind die Toten nicht einfach ausgelöscht. Ohne daß man deshalb an eine Seele glauben müßte, hält man sie nicht für tote Gegenstände; etwas von der alten Kraft ist weiter in ihnen. So sind sie gefährlich, kommen wieder („Wiedergänger", revenants) und müssen versöhnt werden. Aus diesem Grunde, und auch aus Pietät, gibt man ihnen das, was sie im Leben zu Personen machte und weiter am Leben hält: Kleid, Waffe, Schmuck, Gerät, als Haus das Grab, ferner Frauen, Pferde, Diener. Sie erhalten Speise und Trank, die ständig erneuert werden, indem man Kuchen auf das Grab legt und Getränke in den Boden rinnen läßt. All das ist bei den Griechen nicht anders als bei so vielen andern Völkern. Die Mitgabe von lebenden Wesen ist hier aber ein aussterbender Brauch. Achill schlachtet dem toten Patroklos noch Troer, Pferde, Hunde, und dem Achill opfern die Griechen die Polyxena; das ist zu Homers Zeiten schon altertümlich. Außer mitgegebenen Dingen gibt es auch, offenbar sekundär, eigentliche Schlachtopfer für die Toten, wie es Odysseus in der Unterwelt vollzieht; Solons Gesetze verboten dies, wohl

wegen des Aufwandes. Eine schöne griechische Sitte ist es, sich eine Locke abzuschneiden und dem Toten aufs Grab zu legen, wie dies Achill für Patroklos tut und Orest (in Aischylos' Choephoren) für seinen Vater Agamemnon. Außer diesen Gaben und ihrer regelmäßigen Erneuerung, dem Totendienst, hat der Tote natürlich Anspruch auf eine rituelle Bestattung, ob sie nun in Beerdigung oder in Verbrennung bestehe. Sie ist gleichsam die Ehre des Toten, ihre Versäumnis oder Verweigerung wird von den homerischen Helden als Schlimmstes gefürchtet, sie dem Bruder zu gewähren opfert Antigone ihr Leben. Nach der Schlacht werden die gefallenen Krieger auf dem Schlachtfeld in einem gemeinsamen Grab beigesetzt, so noch bei Marathon. Die attische Demokratie hat bald darauf den Brauch eingeführt, die in einem Kriege (oder Kriegsjahr) Gefallenen gemeinsam auf dem Staatsfriedhof im Athener Kerameikos beizusetzen.

Durchkreuzt wird dieser allgemeine Totenglaube von einer Strömung, deren Hauptzeuge Homer ist. Hier hat der Tote gerade keine weiterwirkende Macht. Er ist zwar nicht gänzlich ausgelöscht, er lebt aber nur in der denkbar unlebendigsten Weise weiter, als Schatten seiner selbst. So haust er auch nicht weiterhin in seinem Grab — in seinem Grab lebt nur sein Name, sein Ruhm weiter; er geht unter die Erde in das Reich des Hades, wo all diese Schatten vereint ihr existenzloses Dasein führen. Der homerische Totenglaube ist das Produkt einer großartigen Entlastungstendenz. Der Druck der Unterirdischen lastet auf dieser Welt, und zugleich der Druck der in den Toten weiterwesenden Vergangenheit („Wir Toten, wir Toten sind größere Heere", C. F. Meyer). Der homerische Totenglaube hat als solcher sich nicht lange halten können; die entschlossene Kraft der Diesseitigkeit, auf der er beruht, ist aber eine wesentliche Komponente der griechischen Welt geblieben.

b) Die Heroen

Mit der Zeit wird der Tote natürlicherweise vergessen, manche sind auch gleich ohne Nachkommen und Pflege. Für die vernachlässigten, darbenden Toten sorgt die Gemeinde

am Allerseelentag, der auch im alten Griechenland begangen wurde (Anthesterien).

Am meisten Aussicht auf dauernden Dienst hat der Tote, der etwa das Haupt einer blühenden Sippe ist. Er wird zum Ahn. Ahnendienst ist bei manchen Völkern eine der lebenprägenden Grundmächte, so bei den Römern, bei den Ostasiaten. In Griechenland ist er selten und sekundär; war er überhaupt vorhanden, so starb er früh aus. An die Stelle des Ahnen tritt in Griechenland der Heros, an Stelle der Tradition der Mythos. Der Heros, sein Gedächtnis, sein Ruhm, seine segnende Kraft, gehört nicht seinen Nachkommen, sondern der Gesamtgemeinde. Ja, er greift über die Gemeinde hinaus; berühmte Heroen haben mehrere Gräber an verschiedenen Orten wie im christlichen Heiligenkult. Während die Ahnen immer neu nachwachsen, ist der Heros einmalig und gehört der fernen Vergangenheit an. Einmalig ist er auch in der Größe seiner Gestalt, die nicht wie bei den Ahnen durch die Vielheit nivelliert wird[27].

Die Heroen haben vorwiegend helfende Funktion: sie schützen Pfosten, Dach, Ofen, Mauern, Grenzen, Wege, sind Retter auf See, in der Schlacht, in Krankheit und Liebesnot, fördern Ackerbau, Viehzucht, Weinbau; sind Erfinder (des Mahlens, des Netzes, des Hausbaus, der Schrift), Wahrsager, Stifter, Gründer, Gesetzgeber, Schützer des Rechts und Ahnder des Unrechts (dann schlagen sie mit Schaden, Krankheit, Blindheit, Tod). Sie sind mythische Stammväter der Geschlechter und in der Demokratie der Phylen und Demen.

Heros heißt „Held". Heroen sind die großen Täter des Mythos, wie Herakles und Theseus, aber auch Ödipus und Helena. Heroen sind aber auch Personen der geschichtlichen Erinnerung, die eben durch die Heroisierung mythisiert werden: so die Tyrannenmörder in Athen, die großen Dichter, wie Homer und Hesiod, Gesetzgeber, wie Lykurg und Solon; Miltiades wurde als Gründerheros auf dem thrakischen Chersones verehrt. Im 5. Jahrhundert werden dann vor allem die im Kriege Gefallenen zu Heroen, so Leonidas, die Marathonkämpfer, die Gefallenen von Platää. Schließlich geht dann mit der allgemeinen Nivellierung die Ausnahme-

[27] R. Harder, Eigenart der Griechen, 1949, oben S. 34—37.

stellung des Heros verloren, die Mythisierung büßt ihre Kraft ein, jeder Tote will Heros werden. Das inschriftlich auf der Insel Thera gefundene Testament einer Frau namens Epikteta aus dem 3./2. Jahrhundert[28] sichert schon bei Lebzeiten der Erblasserin durch Stiftungen den Heroenkult.

Als Gesamterscheinung ist der Heroenkult eine rein griechische und nur griechische Neuschöpfung. Viel von griechischer Göttervorstellung ist in ihn eingeflossen: die Heroen sind „göttergleich" (Pindar), „Halbgötter" (Hesiod); vielfach schwankt die Grenze zwischen Gott und Heros. Eines haben die Heroen vor den griechischen Göttern voraus: sie sind dem Menschen näher, antworten leichter auf seine Nöte und Bedürfnisse; nicht umsonst ist der christliche Heiligenkult vielfach der gerade Fortsetzer des antiken Heroenkults gewesen. Diese Nähe zum Menschen wurde dann auch der Grund zur Nivellierung und Entleerung der Herosvorstellung und damit zu ihrem Untergang.

C. Das Leben in der Religion

1. Gott und Mensch

Das indogermanische Altertum kannte zwei Bezeichnungen für „Menschen", die beide im Gegensatz zu den Göttern gebildet sind: die „Sterblinge" und die „Irdischen". ἐπιχθόνιοι ἄνθρωποι, die irdischen, „erdbewohnenden" Menschen, steht im Gegensatz zu den οὐράνιοι θεοί den „himmlischen", himmelbewohnenden Göttern, so wie lat. *homo* (zu *humus* „Erde") zu *deus, deivos* „himmlischer"[29]. Die Irdischen und die Himmlischen: ehe man hierin irgendeine Naturmythologie sucht, ist die bedeutsame Aussage zu ermessen, die dies Gegensatzpaar ohne Etymologie und Deutung in sich trägt. Es wird erstens der Gegensatz zwischen Mensch und Gott betont, eine scharfe Grenze zwischen beiden gezogen. Zweitens ist dieser Gegensatz ein räumlicher: Die Götter sind, wo die Menschen nicht sind; das heißt, es hat eine Trennung

[28] L. Ziehen, Leges sacrae, 129.
[29] Lat. etymol. Wörterbuch von Walde und J. B. Hofmann, ³1938, 655.

stattgefunden, die Götter sind in erhabener Höhe — aber nicht hier auf Erden. Die Entrückung der Götter in den Himmel bezeichnet zugleich — wie in Israel[30] — ihre Erhebung zu überlokaler Geltung. Eine derartige Struktur der Wirklichkeit bedeutet eine Entlastung: sie befreit die Irdischen von dem Druck einer allzu großen Nähe der Mächte.

So etwa muß die Ordnung der Dinge gewesen sein, die die Griechen mitbrachten, und es scheint, als hätten sie das Erbe besonders rein bewahrt. Jede Kultur lebt nur dadurch, daß sie sich an unverrückbare Grenzen bindet, und die Grenze zwischen Gott und Mensch ist vielleicht die fundamentale. Sie ist nicht unumkämpft. Ihre Wahrung ist ein dauerndes Thema der griechischen Religionsgeschichte. Wer dennoch den Himmel erstürmen will, begeht die schlimmste Hybris; Zeus hat sie an den Giganten endgültig geahndet. Immer wieder mahnt die Gottheit den von Natur zur Hybris neigenden Hellenen an diese Grenze: Erkenne dich selbst.

Die Himmlischen in ihrer Enthobenheit führen ein leichtes Leben bei Gelage und heiterer Festfreude; aber das Los der Irdischen ist elend. Bei der himmlischen Tafelrunde singen die Musen von den Leiden der kläglichen Menschen, die kein Mittel haben gegen Alter und Tod (Homerischer Apollonhymnus, 189). Aus dieser ihrer Begrenztheit wollen und können die Götter den Menschen nicht helfen. Daß er den Menschen zuviel helfen wollte und damit die gegebenen Grenzen zu verrücken drohte, das ist der Frevel des Titanen Prometheus.

Gegensatz zwischen Himmlischen und Irdischen: das bedeutet auch Gegensatz zwischen lichter Klarheit und trübem Dunst. Die obere Luftregion ist die reine, der Äther. Von dort oben im Bereich des Himmels — oder, was das gleiche bedeutet, von den höchsten Berggipfeln — hat man eine ganz andere Überschau; Zeus, der auf Olymp oder Ida sitzt und schaut, sieht mehr als unten die Menschen.

Götter gibt es zwar, aber sie kümmern sich nicht um die Menschen: das ist eine These, die Plato heftig bekämpft; für Epikur wurde sie dann ein Hauptdogma. In ihr spricht sich diese Entrücktheit der griechischen Götter am reinsten aus. Auch bei den homerischen Göttern, die ja oft genug ins Menschenschicksal eingreifen, kann man von irgend etwas

[30] U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, 1931, 334.

wie einem Weltregiment nicht sprechen. Diese Götter sind einfach da, sind Bilder und Verkörperungen nicht so sehr eines Wirkens als des Seins. Diese Abgelöstheit, dieses Freischwebende enthält im Keim große Möglichkeiten: das Fürsichsein kann zu einem An-und-für-sich-Sein werden, mit andern Worten, solche Gottheit kann durchgeistigt und zuletzt ganz Geist werden. Zugleich enthält diese stolze Herrenhaftigkeit aber ihre Gefahr: ihr Bild kann nur ertragen und aufrechterhalten werden, wo es in Menschen lebt, die selber diese stolze Herrenhaftigkeit in sich haben. Dies ist vielleicht der Grund, warum alle indogermanischen Religionen und vor allem die griechische, die diesen Zug am reinsten ausprägte, zugrunde gegangen sind.

2. *Tod und Schicksal*

Der zweite altüberlieferte Gegensatz lautet „Sterblinge" und „Todüberhobene" (βροτοί — ἄμβροτοι, θνητοί — ἀθάνατοι). Unsterblichkeit, Todüberhobenheit, das zielt nicht nur auf die Dauer des Lebens, sondern auch auf Adel der Gesundheit und Jugend: Alter und Krankheit sind gleichsam Todeselemente; dies drückt der Mythos von Eos und Tithonos aus. Auch diese Todesbegrenztheit ist überschreitbar nur für die großen Ausnahmen, wie den Göttersohn Herakles.

Über den Tod haben die Griechen sich nicht leichtsinnig und vergeßlich hinweggetäuscht. Er ist für sie die Grundtatsache der menschlichen Existenz. Die zahllosen Tode, die bei Homer gestorben werden, empfindet der Dichter als bezeichnend für die Natur des Menschen als eines Scheiternden[31]. Es ist nicht erst Plato, der den Tod (im Phaidon) in den Mittelpunkt des griechischen Denkens gerückt hat.

Im Unterschied etwa von den Indern bitten die Griechen die Götter nicht um ein langes Leben[32]. Die Lebensdauer ist für jeden einzelnen festgelegt, sie wird ihm in der Stunde der Geburt von der Moira zugeteilt. Diese Spanne ist seine Moira, sein „Anteil". Die Fee oder Parze, die bei der Geburt die Lebensgaben „zuspinnt", hat bei den Griechen eine be-

[31] W. Marg, Kampf und Tod in der Ilias, in: Die Antike 18, 1942, 167 ff.
[32] W. Schulze, Der Tod des Kambyses, in: Kleine Schriften, 1933, 131 ff.

sondere, abstrakte Formulierung erhalten, sie heißt selber „Anteil". Darin liegt, daß das Schicksal, und seine Grundtatsache, die Lebensdauer, nicht als etwas Willkürliches und Isoliertes empfunden wird, sondern als Element einer Ordnung, als Ausfluß einer regelnden Zuteilung. Wer dies erkennt und bejaht, kommt in Einklang mit seinem Schicksal. Schicksalsbewußtheit, das ist Wissen um den Tod. Achill ist ein solcher Wissender, und Sokrates. Dem Schicksal „in den Rachen greifen" ist nicht griechisch; das Titanische verwerfen die Griechen als Hybris. In seinen höchsten Formen ist der griechische Heroismus gepaart mit Einsicht in die Gesamtordnung.

3. Feier und Fest

Besondere Anlässe kultischer Handlungen sind die großen Einschnitte im menschlichen Lebenslauf, die Hochzeit, der Tod, die Geburt[33], später auch der (monatlich gefeierte) Geburtstag, der zunächst nur für ausgezeichnete Menschen nach deren Tode begangen wird, ferner die Siegesfeier; ein Dankopfer auf sämtlichen Altären bei Trojas Fall befiehlt Klytaimestra in Aischylos' Agamemnon; die Feier eines Tragikersieges, oder vielmehr die Nachfeier, erleben wir in Platos Symposion mit; den Feiern der Sportsiege gelten Pindars Epinikien. Grundsätzlich steht es hiermit bei den Griechen wie anderswo auch. Eigentümlich mag vielleicht eine gewisse durchgehende Schlichtheit dieser privaten Feiern sein, und auch hier ein Zurücktreten des Magischen. Anlaß dieser Feiern ist ein individueller; es feiert aber nicht die Einzelperson, sondern die Gruppe. Die Hochzeit, deren schönen, menschlichen Verlauf wir aus den Hochzeitsliedern kennen (Sappho, Theokrit, Catull), wird von beiden Sippen begangen, auch die Gemeinde ist beteiligt, und die Jünglings- und Mädchenbünde[34].

Der Zeitpunkt dieser Feiern ist ein individuell wechselnder, das liegt in ihrem Wesen. In Griechenland zeigt sich

[33] E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde, 1911. Zu Geburtstag s. W. Schmidt, Γενέθλιος ἡμέρα in: RE.
[34] Vgl. W. Schadewaldt, Sappho, 1950, 32 ff.

aber bezeichnenderweise die Tendenz, auch diese Begehungen überindividuell zusammenzufassen und auf einen gemeinsamen Zeitpunkt zu rücken. Die Vorstellung der neugeborenen Kinder bei der Phratrie, dem Geschlechtsverband, geschah gewiß ursprünglich in festem zeitlichem Abstand von der Geburt, also zu wechselnden Terminen; dann aber wurden an einem festen Tag im Jahr, beim Apaturienfest, alle Kinder gesammelt vorgestellt. Die Agone scheinen zunächst vor allem bei Leichenfeiern stattgefunden zu haben; spätestens im 8. Jahrhundert werden sie auf einen festen Termin gelegt und in wiederkehrendem Jahresrhythmus (jährlich, alle vier Jahre usw.) begangen. Selbst die Totenfeiern unterlagen solcher Tendenz: die in einer Schlacht Gefallenen wurden natürlich sofort bestattet und gefeiert; die attische Demokratie konzentrierte diese Feiern und machte ein Gemeindefest aus ihnen, indem alle Gefallenen eines Kriegsjahres in gemeinsamer Begehung beigesetzt wurden (oben S. 113).

Das ist der Weg von der „Feier" zum „Fest" (beide Wörter sind von der Kirchensprache aus dem Lateinischen entlehnt, *feria, festa*). Daß zu bestimmten „heiligen Zeiten" die Kulthandlungen sich steigern und häufen, ist natürlich uralt. Die Termine sind zum guten Teil durch den Jahreszeitenrhythmus gegeben.

Träger des typischen Festes ist die Gesamtgemeinde. Früher war es einmal die Sippe; die attische Demokratie ließ die überwundenen Sippenverbände noch als kultische Verbände weiterbestehen, eben zum Abhalten gewisser Feste, z. B. der Apaturien. Im ganzen aber hat die Gemeinde auch auf dem Gebiet der Feste gesiegt, z. B. Panathenäen.

Fremde waren von den Gemeindefeiern nicht ausgeschlossen, als Zuschauer legte man vielmehr Wert auf sie. Denn das Fest hat die Tendenz, seine Geltung über die Gemeinde hinaus auszubreiten; die Gemeindefeste standen selber untereinander in einer Art Wettkampf. Auch bei den überlokalen Festen blieb die Gemeinde, bei der sie stattfanden, wohl der Träger. Die Teilnehmer aber fanden sich etwa aus einem ganzen Stammesverband zusammen, wie beim Apollonfest in Delos, und schließlich bei den panhellenischen Agonen aus ganz Griechenland; in Olympia läßt sich an der Siegerliste

noch die allmähliche Ausbreitung des Teilnehmerkreises verfolgen.

Das berühmteste panhellenische Fest war ein religiöses Fest des Zeus von Olympia. Es begann mit Opfern an Pelops (den Heros, aus dessen Leichenspielen das Fest offenbar hervorging), Zeus und die andern Götter des heiligen Bezirks, der „Altis". Am Schluß der etwa eine Woche dauernden Agone stand, vor der Preisverteilung, das große Hauptopfer an Zeus. Auch brachten die Sieger ihre Dankopfer dar. Alle Festakte fanden im heiligen Bezirk statt, im Angesicht der Altäre, Tempel und Götterbilder, über denen seit etwa 425 die Siegesgöttin des Paionios, gleichsam die Verkörperung des Ortsgeistes, auf hohem Pfeiler schwebte. Wie stark das Fest durch die Jahrhunderte hindurch und bis zum Ende als ein religiöses empfunden wurde, wird handgreiflich dadurch bezeugt, daß es 393 n. Chr. vom Kaiser Theodosius verboten wurde, daß dann Theodosius II. noch an die Tempel Feuer legen ließ.

Und doch haben die Olympischen Spiele als solche sich früh von der religiösen Grundlage abgelöst. Die Geltung des Festes beruhte auf dem panhellenischen Sieg, und sein Glanz war ein überwiegend agonaler. Wie denn auch die Wettkämpfe schon rein äußerlich die kultischen Begehungen weit überboten.

Neben dem agonalen rückte das panegyrische Moment in den Vordergrund, die allgemeine festlich gehobene Atmosphäre der gesamthellenischen Versammlung. Es gab nach einem Vergleich des Herakleides Pontikos [35] drei Arten von Festteilnehmern: die einen kamen um des Ruhmes willen, die andern, um Handelsgeschäfte zu treiben, die dritten, um zu schauen. Man könnte hinzufügen: um sich beschauen zu lassen. Die Schaulust und der Drang, sich zu zeigen, kamen auf ihre Kosten. Nicht nur die aufregenden Bilder der Wettkämpfe selber gab es da zu sehen; Teilnehmer und Zuschauer entfalteten ein buntes Gepränge, die Festgesandtschaften trugen um die Wette kostbare Schätze zur Schau, und die Tyrannen taten es ihnen zuvor; manch einer, so Alkibiades, lud die

[35] Bei Cicero, Tusculanen 5, 3, 8 (Fragm. 88 Wehrli). W. Jaeger, Aristoteles, 99.

gesamte Festgemeinde zum Gastmahl. Das Zusammenströmen so vielen Volks aus ganz Griechenland gab berühmten Rednern Gelegenheit, sich zu produzieren, Philosophen und Literaten verlasen ihre Manuskripte, und neben den Handelsgeschäften wurden politische Händel und Verträge vorbereitet und abgeschlossen — wie denn der heilige Bezirk zugleich ein kostbares Freiluftarchiv war, in dem viele Staatsverträge, auf Stein gemeißelt, aufgestellt waren.

Das Fest löscht die Notwendigkeiten des Alltags aus und vermag die elementare Gebundenheit des Menschen und seine Not für den erhöhten Augenblick außer Kraft zu setzen: während der Feiertage ruhten die Waffen, die Gefangenen wurden ihrer Fesseln entledigt, die Eintreibung von Schuldforderungen gestoppt. Arbeit und Krieg sind vergessen. Das Fest wird „reines" Fest, ein Feiern um seiner selbst willen, die Kollektivgebärde des Selbstgenusses, der freudigen Selbsterhöhung. Das Fest, das für die griechische Religion so charakteristisch ist, macht sie zu einer Religion der Freude.

Das Fest ist Ausdruck einer eingewurzelten Neigung des Griechentums. In dem Wettstreit zwischen den beiden größten Dichtern, den ein altgriechisches Volksbuch erzählt[36], wird Homer die Frage gestellt, was für den Menschen das Beste sei; er antwortet: nicht geboren werden oder rasch wieder sterben; auf die zweite Frage, was das höchste Gut im Menschenleben sei, lautet die Antwort: das festliche Mahl, Fülle an Speise und Trank und dazu das Lied des Sängers. Von dem dunklen Hintergrund des Gesamtschicksals hebt sich das Fest nur um so strahlender ab. Das gilt natürlich auch im derb handgreiflichen Sinn des Vergnügens (ein Leben ohne Feste ist eine lange Straße ohne Wirtshäuser, sagt Demokrit)[37]. Aber es ist ein höherer Glanz dabei. So leben die Götter als feiernde Tafelrunde, so die Seligen im Elysium. Und schließlich ist das Leben selber nicht ein Wettlauf, eine Meerfahrt oder Bergbesteigung, sondern ein Fest, wie im eben genannten Vergleich des Herakleides; für die Weisen ist das ganze Leben ein Fest, während der Niedrige auch nicht das kürzeste Fest zu feiern vermag, sagen die Stoiker[38]. In

[36] Wettkampf zwischen Homer und Hesiod 7. Vgl. Odyssee 9, 5 ff.
[37] Fragm. 230 Diels.
[38] SVF, 3, 610.

anderer Wendung erscheint, wie beim alten Plato, das Leben als Spiel; oder als Schauspiel, als Bühnenstück, in dem wir teils agieren, teils zuschauen (Seneca, Plotin).

Das Leben ein Fest, der höchste Lebenswert ein Sieg bei den Olympischen Spielen: früh regt sich gegen diese Verteilung der Lebensgewichte die Kritik; Xenophanes wirft die einfache, für die eingewurzelte griechische Festfreudigkeit offenbar verblüffende Frage auf, worin denn so ein Olympiasieger eigentlich der Gesamtheit nützlich sei[39]. Und die Religion ein Fest: hiergegen erhebt sich die Stimme Heraklits, der das Treiben bei den orgiastischen Begehungen geradezu als unheilig bezeichnet[40]. Wie die Stimme eines Reformators, der für die Heiligung des Alltags eintritt, klingt es dann später, wenn Theophrast[41] der „ununterbrochenen", kleinen, alltäglichen, frommen Handlung den Vorzug gibt vor dem großen, aber seltenen Festopfer.

Gerade diese Versuche einer Reform bekunden, wie dominierend die Note der Festlichkeit im griechischen Leben war. Feste und Festspiele sind bis in die Spätantike charakteristisch griechisch. Doch sind die Griechen kein heiteres, ewig feierndes und tanzendes Völkchen wie, wenigstens nach der vulgären Vorstellung, die Balinesen. Von bloßer primitiver Lebensheiterkeit trennt sie die Einsicht in die Schwere des Daseins, also letzten Endes ihr philosophischer Sinn; und das vornehmste ihrer Festspiele war die Tragödie.

D. Entwicklung

Der Weg der griechischen Religion geht von dem Primitiven, noch magisch Gebundenen, das man überall in den ältesten Schichten zu spüren meint, zu den rein geistigen Formen der Theologie, der Geistesfrömmigkeit und Weltfrömmigkeit der Philosophen, vor allem Platos und der Stoa, von den Göttern zu den Ideen: der Weg einer Loslösung aus den alten Bindungen, einer großartigen „Entwicklung". Das sieht

[39] Fragm. 2 D.
[40] Fragm. 14, Diels.
[41] Bei Porphyrios, Von der Enthaltsamkeit 2, 14; J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, 1866, 73 ff.

aus wie der Musterfall von Entwicklung überhaupt. Doch ist das nur die eine Seite der Sache. Auf der andern Seite zeigt sich die Tendenz zur Loslösung, zur Entlastung und freien Gestaltung des Religiösen schon in den ersten erkennbaren Anfängen der griechischen Religion. Sie tritt hier auf als Klarheit und Helle; das Wirre, Verschwimmende, Düstere wird gestaltet und geprägt, der Aufstand der Tiefe geschlichtet; der Drang nach plastischer Gestaltung und baumeisterlicher Ordnung ist urgriechisch und wirkt in der Religion längst, ehe die „Vergeistigung" einsetzt: mehr als andere ist diese Religion von Anfang an geistig und (im wohlverstandenen Sinne des Wortes) vernunftgetragen[42].

[42] Diesen in den frühesten Regungen spürbaren Grundzug hat M. P. Nilsson in seiner „Geschichte der griechischen Religion" (1941; 1950) durchgehend herausgearbeitet; er nennt ihn, mit einem vielleicht zu engen und mißverständlichen Terminus, „Rationalismus".

IV. MYTHOS

1. Geschichte des Mythos

Es gibt schwerlich ein Volk auf der Erde, in dessen seelischem Haushalt die Mythen so beherrschend sind wie bei den Griechen. Schon rein äußerlich strömt die Überlieferung in einer erstaunlich reichen Fülle, eine fast unübersehbare Anzahl von Sagen ist erhalten. Der äußeren Reichhaltigkeit entspricht ein kostbarer innerer Reichtum. Auf uns gekommen sind diese Schätze nur deshalb, weil sie bei den Griechen selber lebendig waren, von ihnen bewahrt und von Generation zu Generation weitergetragen wurden, mündlich, in der Dichtung, in der bildenden Kunst, in schriftlicher Aufzeichnung, schließlich bewußt konserviert, geordnet und gedeutet in Sammlungen und mythologischen Hand- und Schulbüchern. Die erste große Zeit des Mythos ist die mykenische, das 2. Jahrtausend. Griechische Mythen waren es, die die Ausgräber zu ihren Fundstellen geleitet haben, Schliemann in Troja und Mykene so gut wie Evans in Knossos. Diese Ausgrabungen konnten deshalb so erfolgreich die Kultur des 2. Jahrtausends aufdecken, weil die großen Stätten des Mythos auch in der Wirklichkeit der mykenischen Periode blühende Zentren gewesen sind — darin liegt der schlagendste Beweis dafür, daß der Kern der griechischen Heldensage geschichtliche Erinnerungen zur Grundlage hat und in mykenische Zeit zurückreicht[1].

Die griechische Heldensage enthält also die Kunde von einer Zeit, die schon für Homer etwa ein halbes Jahrtausend zurücklag — ähnlich wie hinter der oberdeutschen Sage von Dietrich von Bern als geschichtlicher Kern der Ostgotenkönig Theoderich d. Gr. steht. Die Sage selbst ist natürlich jünger als ihr geschichtlicher Gegenstand; von der Art der Sagen in mykenischer Zeit wissen wir nichts Anschauliches

[1] M. P. Nilsson, The Mycenaean Origin of Greek Mythology, 1932.

(auffallend ist das Fehlen mythologischer Darstellungen auf den mykenischen und minoischen Bildwerken). Weiterleben indogermanischer Mythen ist nirgends sicher erwiesen, die vergleichende Mythologie ist insoweit gescheitert[2].

Die griechischen Mythen, die uns dann im 1. Jahrtausend in so großer Fülle entgegentreten, sind durchweg keine namenlose Volksüberlieferung, sondern werden erzählt von Dichtern; sie leben im Volk, weil die Dichtung im Volk lebt. Die Dichtung ihrerseits hat zu ihrem beherrschenden Gegenstand den Mythos, sie ist episch, d. h. mythisch; andere Dichtungsformen sind zurückgedrängt. In der Hand dieser Dichter wird der Mythos zu einem Gesamtbild der alten Welt, das vor die Gegenwart gestellt wird wie der Spiegel eines höheren Seins. Von früh ab ist das Schicksal des Mythos unlösbar verknüpft mit dem Schicksal der Dichtung.

Seit dem 7. Jahrhundert zeigen sich Symptome der Auflösung in dieser mythischen Welt. In der Dichtung, der Lyrik, drängen sich neue Stoffe vor, Anliegen der Politik und des persönlichen Lebens, also der Gegenwart. Und die erwachende Philosophie steht von Anfang an gegen den Mythos im Kampf, nicht nur gegen seine Gehalte, sondern sogar gegen seinen Vortrag überhaupt. Das Epos verliert seine produktive Kraft. Nur in der traditionsgebundeneren Chorlyrik halten sich noch die mythischen Stoffe, die indessen, wie die Vasenbilder beweisen, im Volksbewußtsein weiter lebendig sind.

Aber noch einmal erlebt der Mythos eine Renaissance: die attische Tragödie ist seine letzte schöpferische Phase. Nun wird der Mythos nicht mehr nur erzählt, sondern agiert. Das gibt ihm eine neue Eindringlichkeit und Konzentration. Das Bild des Mythos, wie es die Tragödie geformt hat, beherrscht die mythologische Vorstellung der Folgezeit. Die Literatur, besonders die hellenistische Dichtung, nimmt dann noch sekundär neue lokale Mythen auf, mehr aus der gelehrten als der mündlichen Tradition, die dann nicht mehr geglaubt werden, sondern um ihrer Schönheit, ihres altertümlichen Duftes, ihrer Kuriosität willen gefallen. Daneben wird die

[2] Die Versuche einer Neubelebung durch G. Dumézil (Le festin d'immortalité, 1924; Le problème des centaures 1929, u. a.) sind trotz großer Gelehrsamkeit über das Hypothetische nicht hinausgekommen.

Erfindung von Mythen zu einem Kunstmittel, die Sophisten können nach Wahl mit einem Mythos oder einem Logos dienen, und Plato komponiert freie spekulative Mythen, so vom Eros oder Atlantis, und prägt in seinen Jenseitsmythen alte Überlieferungen neu.

Sammlung und Ordnung der Mythen beginnt schon im Epos, in den Katalogen, den Zyklen. Früh beginnt auch eine Mythographie in Prosa (Hekataios von Milet, Hellanikos); vereinzelt auch prosaische Erzählungsbücher von Mythen (Pherekydes, Akusilaos). Je mehr die lebendige Überlieferung austrocknet, um so stärker wird das Bedürfnis, den Stoff der Mythen zu lernen, Schul- und Handbücher befriedigen es. Diese Mythographie liefert dann wieder der Poesie Stoffe (Parthenios). Ein neuer großer Wurf sind Ovids Metamorphosen, nicht mehr echter Mythos, aber dichterisch verlebendigte Mythologie, ein Grundbuch des Abendlandes.

Der mythische Urtrieb der Hellenen steht von Anfang an in Spannung zu einer andern griechischen Grundtendenz, dem Logos. Es folgt nicht ein Zeitalter des Logos auf eines des Mythos, sondern beide Kräfte bestehen nebeneinander.

Zuallererst wirkt der Logos *im* Mythos: in der Zurückdrängung des bloß Fabulösen, Phantastischen, Traumhaften, kurz: der Überwindung des Märchens; in den sich vertiefenden Anforderungen an verständliche Motivierungen, an religiöse und ethische Sinnhaftigkeit; in dem bewußtwerdenden Anspruch an Wahrheit (Hesiod); in der fortlaufenden Reinigung und Humanisierung.

Sodann wirkt der Mythos *im* Logos weiter. Daß die Philosophen ab und an einmal mythische Formulierungen benutzen, ist weniger bedeutsam. Aber im innersten Bereich des Denkens selber, mitten in den höchsten Abstraktionen, walten Anschauungsformen des Mythos: „das Sein", „das Atom", „die Idee" sind mythische Prägungen, denn sie setzen und fordern eine echtere, reinere, höhere Wirklichkeit. Die platonischen Ideen hat man seit je als die vergeistigten Nachfolger der griechischen Götter empfunden.

Drittens wirkt der Logos *gegen* den Mythos. Die griechische Mythenkritik hat die Motive ausgebildet, deren sich dann fürderhin die Aufklärung gegen den Mythos zu bedienen pflegt, noch im 18. Jahrhundert. Mythenkritik braucht

den Mythos noch nicht zu töten, sie kann ihn auch wandeln. Herodot enthält viel Mythenkritisches; sein Buch beginnt gleich mit rationalistischer Mythenumdeutung (1, 1—2); und doch ist seine Haltung zur Geschichte eine mythische geblieben, rühmende Kunde vom Großen. Radikal wird die antimythische Ernüchterung bei Thukydides: nicht die Vergangenheit ist groß, sondern die Gegenwart; nicht von Ruhm und heroischen Zielen wurden die großen Taten der Vorzeit angetrieben, sie sind durch reine Macht- und Wirtschaftsinteressen bedingt; nicht die Kunde, die lebendige Überlieferung von der Vorzeit gilt, sondern das Dokument, der Bodenbefund, der sprachliche Tatbestand; nicht im erfüllten Augenblick in versammelter Gemeinde den Ruhm der Vorzeit anzuhören ist angemessen, sondern die Aufzeichnung der vergangenen Wirklichkeit einsam zu lesen, als dauerndes Rezept für ähnliche künftige Fälle zu besitzen. Ein typisch griechisches Geschick ist aber dem Thukydides widerfahren: dieser schärfste aller Rationalisten, dieser erbarmungslose Kritiker und rücksichtslose Desillusionist verfällt am Ende doch selber der bekämpften Denkweise, sein Lobpreis des perikleischen Athen ist echt mythisch.

2. *Wesen des Mythos*

Das griechische Wort Mythos bedeutet in älterer Sprache nichts anderes als „Wort", im Attischen steht es dann im Gegensatz zu „Logos" und heißt „Märchen", „Fabel", d. h. eine ältere Form der Rede, die nicht mehr für wahr gehalten wird. Wir definieren Mythos (ohne es von „Sage" zu unterscheiden) als Erzählung von bedeutsamen Handlungen und Schicksalen persönlicher Wesen der Vorzeit. Geschichte ist vom Mythos ursprünglich nicht unterschieden, erst im 5. Jahrhundert trennt man die mythische von der historischen Zeit.

Mythos ist nicht Begehung, nicht Zauberspruch und nicht heiliger Text. Vielmehr ist er Erzählung, und als solche erhebt er sich über jeden konkreten Zweck, auch den kultischen. Aber nicht jede Erzählung ist Mythos, die fromme Legende nicht, die unterhaltsame Novelle und Anekdote nicht, und

das Märchen auch nicht. Das Märchen lebt als Unterschicht im Mythos weiter, aber als überwundene Unterschicht.

Wie das Märchen ist der Mythos anonym; das bedeutet nicht, daß er in mystischer Weise von einem „Volksgeist" erzeugt wird, sondern daß seine Schöpfer im Sinne einer Gruppe empfinden und sprechen und auf Hervorkehren individueller Eigentümlichkeit, daher auch auf die Nennung ihres Namens keinen Wert legen; so sind sie auch nicht „Erfinder", der Mythos ist kein Erzeugnis einer Dichterwillkür, dieser Dichter ist „der Mund, durch den alle reden" (K. O. Müller). —

„Mythos" ist in den letzten Jahrzehnten zu einem Schlagwort geworden, besonders in Deutschland. Vielfach und verwirrend hat sich die Lehre vom Mythos gewandelt, seit im 18. Jahrhundert ein neues Interesse für ihn erwachte[3]. Chr. G. Heyne war einer der ersten, die in ihm nicht nur gleichgültige Erdichtung sahen, sondern einen wesentlichen Kern suchten; er fand ihn in der Symbolik, aus Unvermögen zu theoretischer Formulierung sei in ihm eine urtümliche Natur- und Geschichtslehre ausgesprochen; Friedrich Creuzer wandte den Symbolgedanken neu, Priester aus dem Orient kamen in das kulturlose Griechenland und kleideten ihre urmonotheistische Lehre aus pädagogischen Gründen in das verständliche Gewand der Mythen. J. H. Voß verfocht dagegen unentwegt die alte rationalistische Lehre, der Mythos sei nichts als Pfaffentrug und schwindelhafte Mystik[4]. Creuzers Haltung wurde folgenreich weitergebildet von Görres und Bachofen[5]. Eine Neubelebung versuchte die deutsche Neuromantik nach dem Ersten Weltkrieg.

Gegen Creuzer wurde mannigfache Zunftkritik laut; den entscheidenden Schritt zur Überwindung tat aber der junge K. O. Müller[6], der den Mythos mit unbefangenem Sinn als Geschichtsdokument ansah, im Sinne des entstehenden Histo-

[3] O. Gruppe, Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte, 1921 (Roscher Suppl. 3).

[4] Aus den zeitgenössischen Dokumenten wird diese Auseinandersetzung illustriert in dem Büchlein von E. Howald, Der Kampf um Creuzers Symbolik, 1926.

[5] A. Baeumler, Der Mythos von Orient und Okzident, München 1926. F. Wieacker, Gnomon 28, 1956, 161 ff.

[6] Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, 1825.

rismus, wobei nur das Religiöse zu sehr zurücktrat. Auch für die romantische Philosophie wurde der Begriff des Mythos seit Schelling bedeutsam. In Weiterführung einer Formel des Positivismus setzte dann W. Dilthey[7] eine eigene Epoche des „mythischen Vorstellens" an, die der religiösen folgt und von der metaphysischen abgelöst wird. Mythos ist hier nicht mehr Erzählung, sondern Gesamtzustand einer Weltepoche, die ihr eigenes „mythisches Denken" hat.

Bei alledem ist der Begriff des Mythos ungeheuer erweitert und unvermerkt mit modernen Vorstellungen aufgeladen worden. Seiner Entwertung als flüchtiges Phantasiespiel oder gar als bewußte Vermummung Einhalt zu gebieten war verdienstlich. Aber eine allgemeine mythische Stufe der Menschheit gibt es nicht, höchstens vielleicht eine magische. Der Mythos ist gar nicht, wie das Märchen, allgemeines Völkergut; in seiner reinen Gestalt, klar abgetrennt vom Märchen einerseits, vom Kultus anderseits, ist er ein einmalig griechisches Erzeugnis.

Mythos ist eine erzählte Geschichte. Die Art aber, wie die Griechen ihren Mythos in das Leben einbauen, wie sie ihr Leben selber mythisieren, greift über das Geschichtenerzählen hinaus, schafft eine charakteristisch griechische Lebenswichtigkeit.

3. Mythos als Macht

Im Peloponnesischen Krieg, als die Lakedämonier zu wiederholten Malen ins Land von Attika einfielen und es verwüsteten (431—425 v. Chr.), haben sie *eine* attische Gemeinde geschont: Dekelea. Und zwar deswegen, weil dereinst die Dekeleer den Dioskuren, als sie die von Theseus geraubte Helena befreien wollten, gegen den Willen des Theseus das Versteck der Helena in Aphidnai verraten hatten (Herodot 9, 73). Eine spartanerfreundliche Tat also der mythischen Vorzeit ist die Ursache für eine sehr konkrete militärische Schonungsmaßnahme der hellsten geschichtlichen Zeit. Ein Dank-

[7] Einleitung in die Geisteswissenschaft, Ges. Schr. I, 13, 4 ff. Vgl. Lévy-Bruhl, La mentalité primitive, 1921. Weiterhin E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 1925 ff.

barkeitsakt, den man, wäre er nicht so gut bezeugt, selber mythisch nennen würde. Gebietsansprüche werden in Griechenland politisch gern ausgefochten unter Berufung auf mythische Besitzverhältnisse. Der Mythos spielt politisch eine weit größere Rolle als etwa die Vorgeschichte im modernen Nationalitätenkampf. Es ist sinnlos, hier von Rücksicht auf das Volksempfinden und kluger politischer Taktik zu reden. Hier spricht die lebendige Macht des Mythos.

Der Mythos ist ferne Vergangenheit und hat zugleich die Kraft, die sogenannten Notwendigkeiten der Gegenwart beiseite zu schieben. Er ist also, obgleich in der Hand der Dichter befindlich, alles andere als bloße Literatur. Er ist die klassische Form, in der der Grieche sich seine Vergangenheit vergegenwärtigt. Und zwar die distanzierte, die ferne Vergangenheit. Die jüngste Vergangenheit hat keinen Platz in diesem Bild, oder wo sie einmal eingelassen wird, geschieht es nur, indem sie mythisiert wird (größtes Beispiel Aischylos' „Perser"). Die treulich von Generation zu Generation weitergegebene Kunde der Vergangenheit, diese Kollektiverinnerung, die im eignen Dasein ihre organische Fortsetzung findet — das ist nicht die typisch griechische Sage. Die Eltern stehen außerhalb, sie sind zu nahe; auf die Voreltern geht der Blick. Damals, in grauer Vorzeit, war es anders als heut, besser und größer, wie die Helden stärker und die Frauen schöner und freilich auch die Frevler gewaltiger waren. Die Distanz ist eine Funktion der Verklärung: nur im Abstand kann jenes Bild die Größe wahren, deren panegyrische Kunde die Dichter weitertragen.

Dieser Drang nach Mythisierung wirkt so stark, daß die Adelsgeschlechter sich mehr und mehr mythische Stammväter statt der wirklichen zulegen, nämlich Heroen oder Götter[8]. Dieser zunächst rein innere, seelische Vorgang steht in Verbindung, ist die Kehrseite eines für die griechische Lebensordnung einschneidenden soziologischen Strukturwandels: die Sippe integriert sich zur Gemeinde, statt des Sonderrechts, der Sonderüberlieferung der Sippen tritt das „Gemeinsame" (κοινόν) in den Vordergrund, d. h. der Staat.

[8] E. Bethe, Ahnenbild und Familiengeschichte bei Römern und Griechen, 1935, 51 ff.

Die starke Wirkung des Mythos auf die Gegenwart ist natürlich eine reziproke: der Mythos wird seinerseits auch inhaltlich „vergegenwärtigt", unterirdisch fließen in ihn die Farben der Gegenwart ein. So nimmt etwa Theseus, ehemals ein Held wie andere, in Athen die Züge des mythischen Stadtgründers oder doch Begründers der attischen Einheit an und wird weiterhin zum Typus des demokratischen Volkshelden. Dem Ruhm Athens, seiner humanen Rechtsordnung schafft Aischylos im mystischen Rahmen der Oresteia in den Eumeniden Raum. Das ist echter Mythos, darum nicht minder echt, weil er „jung" ist, d. h., weil wir zufällig in die Motive seiner Gestaltung Einblick haben. In der letzten Phase der attischen Tragödie wird der Mythos stellenweise zu einem Schleier, der die Gegenwartsanliegen nur noch durchsichtig verhüllt. Dann reißt auch dieser Schleier, und die Tragödie geht, gemeinsam mit dem Mythos, zu Ende.

Als bildschöpferische Phantasie, als gemeinschaftsgetragene Lebensmacht schwindet der Mythos mit dem 5. Jahrhundert dahin. Aber er hinterläßt dauernde Spuren in der Struktur des griechischen Geistes. Seine Grundkräfte, Aufbau einer fernen, hohen, allgemeingültigen Welt, leben unabhängig vom anschaulichen Bildgehalt in verwandelten Formen weiter. Daß die griechische Philosophie im Kern mythisch geprägt ist (und damit das ganze Denken des Abendlandes), wurde oben (S. 126) schon gesagt. Ihre reinere, eigentliche, „höhere" Welt ist die Fortsetzung der mythisch verklärten. Die Kunst, die redende wie die bildende, ist selber Funktion des Mythos, das Organ seiner Vergegenwärtigung (s. S. 167 ff.).

V. LEBENSORDNUNG

Es gibt einen gewissen Grundbestand von Formen und Ordnungen des Lebens, der für alle Menschen ein ähnlicher ist; trotzdem spricht sich in der Unterschiedlichkeit, mit der die Völker diese Grundgegebenheiten in Gewohnheit, Sitte und Gesetz gestalten, die geschichtliche Eigenart jedes Volkes aus. Gegeben sind die Polaritäten des menschlichen Wesens selber: Mann und Frau, Greis und Kind, gegeben auch die Beziehungen, Verbindungen, Gruppierungen der Menschen untereinander, Sippe, Ehe, Staat, und die Wege, auf denen Menschen aufeinander einwirken, wie Wettkampf oder Erziehung. Von den neuzeitlichen Gewohnheiten und Lebenssitten weichen alle Völker der alten, vorchristlichen Welt aufs stärkste ab; die Griechen nehmen teil an diesen Unterschieden, geben ihnen aber darüber hinaus noch eine eigene, spezifisch griechische Schattierung.

1. Die Lebenspole

Der Anteil des männlichen und des weiblichen Elements ist in der griechischen Lebensordnung zunächst dadurch bedingt, daß die Griechen wie die meisten indogermanisch beeinflußten Völker vaterrechtlich organisiert sind und daß der Mann mit Selbstverständlichkeit im Vordergrund steht. In der mittelmeerischen Welt freilich, in welche die Griechen im 2. Jahrtausend einrückten, muß die Frau eine führende Stellung gehabt haben[1], und das muß auf die Griechen stark zurückgewirkt haben. Denn bei genauerem Hinsehen ist die griechische Kultur nicht so einseitig männlich geprägt wie bei manchen verwandten Völkern. Das Bild ist in den einzelnen griechischen Staaten und den verschiedenen Zeitepochen ein

[1] E. Kornemann, Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur, 1929; G. v. Kaschnitz, Die mittelmeerischen Grundlagen der antiken Kunst, 1944, 35 ff.

sehr wechselndes. Im ganzen kann man von einer harmonischen Ausgewogenheit der beiden Elemente sprechen. Unabsehbar ist der verborgene Einfluß der Frau auf die Kindererziehung. Manchenorts, z. B. in Sparta, war ihre Geltung als Ratgeberin der Männer bekannt. Die Dichtung rückt sie als gleichgestellte Gefährtin neben den Mann, wie bei Homer Andromache neben Hektor steht; sie prägt das Bild des heroischen Mädchens, einer Antigone und Iphigenie, die an Unbedingtheit und Entschlußkraft den Männern überlegen sind; sie stellt die dämonischen Megären, wie Klytaimnestra und Medea, in ihrer erschreckenden Größe dar; die ekstatische Steigerung des Menschlichen spricht in Seherinnen wie Kassandra, das überlegene Wissen der hohen Frau in Sokrates' Lehrerin Diotima. Und wenn im klassischen Athen die Frauen in enger Zurückgezogenheit auf das Haus beschränkt waren, so führten sie doch keine passive Haremsexistenz. In dieser selben Gesellschaft war eine Gestalt wie Aspasia möglich, in der Freiheit eines individuell gestalteten hohen Lebens. Auch in Athen, hat man gesagt, war die Stellung der Frau „wesensrichtiger" als in mancher späteren Zeit: „Da gibt es nicht jenen die organischen Verhältnisse verwirrenden ... Minnegesang; Athen kennt nicht den Salon, die Dame, nicht das unbefriedigte Mädchen, nicht die lustige Witwe."[2] Auch die Religion zeugt von der hohen Geltung des weiblichen Elements. Nicht nur die vielen Frauengottheiten und -kulte; gerade das Männerwerk ist unter die Lenkung und Eingebung weiblicher Mächte gestellt: dem Raten und Planen kluger Männer schenkt Athene den glücklichen Einfall, der Erfolg wird erlebt als Gabe der Nike; die dichterische Eingebung, die geistige Inspiration kommt von den Musen. Im griechischen Menschenbild ist die einseitige Schroffheit der bloßen Männlichkeit schon dadurch vermieden, daß nicht der Mann dominiert, sondern der Jüngling, der weicher und allseitiger, der Einheit von Männlichem und Weiblichem näher ist. —

Ganz anders steht es mit dem Kind. Die altgriechische Stellung zum Kind ist dem neuzeitlichen Menschen fast un-

[2] P. Von der Mühll, Über das naturgemäße Leben der alten Athener, Baseler Rektoratsrede 1943, 22.

verstehbar geworden. Denn je unsicherer und labiler der moderne Mensch in seiner Stellung zu sich selber wurde, um so höher begann er das Kind zu stellen, das seit Rousseau und Hölderlin als ein noch unbeflecktes, vom Tun und Leiden, Schuld und Verstrickung unentstelltes Inbild des Menschentums, ja als seine höchste und reinste Verkörperung gepriesen wird; ihren Gipfelpunkt erreicht die allgemeine Lobpreisung des Kindes in Swinburnes Cradle Songs, wo der Dichter seinen in der Wiege schlafenden Säugling ganz unverhüllt als göttlich anbetet. Die Entdeckung der kindlichen Welt als einer eigengesetzlichen ist eine der letzten großen Entdeckungen der Seelenkunde.

In der natürlichen Lebensordnung alter Völker ist von alledem keine Rede. Die natürliche Zärtlichkeit gegenüber dem eigenen Nachwuchs übertönt doch die Grundlinien der Gesamtordnung nicht. Das Kind ist eben „kindisch", und wenn ein Erwachsener so ist, wirft man's ihm vor. Die Sprache bezeichnet das Kind negativ, νήπιος, das „Unverständige" (wie im Lateinischen *infans*, das „noch nicht Redende"). Mühsam und schmutzig ist die Kinderaufzucht (Ilias 9, 490—492); und wenn man sie auf sich nimmt, so vor allem in der Erwartung, sich selber damit die künftigen Alterspfleger zu schaffen. Dieser Nützlichkeitsstandpunkt führt dazu, daß die Kulturkritiker die Kindererzeugung als zu riskant ablehnen; verständiger sei es, sich Kinder zu kaufen; daß man einen Genuß an seinen Kindern habe, sei nur Einbildung[3]. Theoretischen Ausdruck gibt der allgemeinen Distanzierung vom Kinde Aristoteles (Politik 1259b 3), er bezeichnet es als ‚unfertig' (ἀτελές) — also gerade der Gegenpol zu der modernen Grundauffassung von seinem Eigensein. Das Kind ist Zukunft, und weniger auf seine Gegenwart als auf seine Zukunft hin wird es angesehen (Ilias 6, 399 ff.; Sophokles, Aias, 550 ff.).

Der Nützlichkeitsstandpunkt kommt zum krassesten Ausdruck in der unmenschlichen Sitte der Kindesaussetzung[4], die zwar in einigen griechischen Staaten verboten, sonst aber

[3] Demokrit Fragm. 276—278 Diels (K. Reinhardt, Parmenides, 85[1]). Euripides, Medea, 573 ff.

[4] RE. Kinderaussetzung (E. Weiß). H. Bolkestein, Classical Philology 17, 1922, 222 ff. B. Nyborg, Kind und Erde, 1931.

gang und gäbe war. Mag diese Sitte einst auch religiöse Gründe gehabt oder wie in Sparta einer Zuchtwahl gedient haben, sie war doch praktisch ein Weg der Beseitigung und beweist eine grausame Gleichgültigkeit, wie bei vielen alten Völkern; man empfand offenbar in dem Neugeborenen noch nicht den Menschen, das Individuum. Daß die Kinder nicht für voll galten, zeigt sich auch darin, daß sie bei der Bestattung niemals verbrannt, sondern immer beerdigt wurden[5].

So hart diese Tatsachen sind, so fehlt es den Griechen doch nicht an Sinn für die Eigentümlichkeit des kindlichen Daseins. Die Verteilung der Daseinsgewichte steht fest; innerhalb dieses Rahmens aber kommt auch die kindliche Welt zu Gehör, zunächst in der Dichtung. Unvergeßliche Säuglings- und Kinderszenen stehen bei Homer[6]. Ein frühverstorbenes Kind, Archemoros, ist der Heros der nemeischen Spiele. Der Säugling, der noch nichts von der menschlichen Mühsal weiß, ist das rührende Gegenbild zum leidenden Erwachsenen in Simonides' „Danae" und Sophokles' „Aias"[7]. Euripides, auch hier die Benachteiligten des Lebens ins Licht rückend, bringt gern Kinder auf der Bühne zu rührender Wirkung. Den Zauber des eben erwachenden Knaben entdecken die Sokratiker (vor allem Plato im „Charmides", auch Xenophon in der Kyrupädie). Schließlich ist es nicht ohne Bedeutung, daß uns unter den griechischen Volksliedern auch eine Anzahl von Kinderliedern erhalten ist. Inzwischen meldet sich in der bildenden Kunst der Sinn fürs eigentlich Kindliche, und im Hellenismus wird das Thema Kind um seiner selbst willen aufgegriffen[8]. Die Entdeckungsgeschichte des Kindlichen, die mit Homer beginnt, mündet damit in eine Nähe zum Kind, die der neuzeitlichen Haltung vorarbeitete.

Für die ältere griechische Welt aber bleibt das Kind Vorstufe, nicht Eigensein. Das göttliche Kind ist eine Vorstel-

[5] M. P. Nilsson, Geschichte der griech. Religion 1, 161.
[6] Ilias, 6, 399 ff.; 9, 485; 15, 363; 16, 7; 16, 259; 22, 500.
[7] Simonides Fragm. 13 D.; Sophokles, Aias, 545 ff. W. Schadewaldt, Von Homers Welt und Werk, ³1959, 231; R. Harder, Gnomon 28, 1956, 306 ff. Der Unterschied zu der modernen Rührung angesichts des Kindes liegt darin, daß der Grieche das Kind nicht wegen seines höheren, sondern (wie den Toten) wegen seines minderen Seins beneidet.
[8] H. Herter, Das Kind im Zeitalter des Hellenismus, in: Bonner Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland 132, 1927, 250 ff.

lung, die ihnen in der orientalischen und minoischen Welt entgegentrat[9]; offensichtlich ist diese Vorstellung ursprünglich ungriechisch und nachträglich eingedrungen, vielleicht vorzugsweise getragen von der weiterdauernden vorgriechischen Bevölkerungsschicht. Nicht nur das göttliche Kind tritt zurück; auch die „erwachsenen" Götter haben ursprünglich keine Kindheit und keine Geburtsgeschichte, sie sind einfach da, wie Athene fertig dem Haupt des Zeus entspringt. Die Legende von der Geburt des göttlichen Kindes, in Vergils 4. Ekloge und im Lukasevangelium verklärt[10] und seitdem Gemeinbesitz des europäischen Empfindens, ist für die Griechen etwas Fremdes; wo sie auftritt, ist der Import noch deutlich zu spüren (Kretischer Zeus, Dionysos, Plutos, Apoll). Charakteristisch ist der homerische Apollonhymnus: die Geburt selber wird in einem großartigen Realismus geschildert; die Kindheit des Gottes aber, sein Dasein als Säugling oder überhaupt als Kind, wird von jener inneren Zensur unterdrückt, in der sich das eigenste Empfinden bekundet: kaum geboren, tritt Apoll als fertiger Gott vor die erstaunten Frauen, als Gott des Bogens und der Leier. —

Wie das Kind, so ist der andere Pol des Lebenslaufes, der Greis, für griechisches Empfinden etwas eher Negatives. Freilich, man kennt die antiken Verteidigungsschriften über das Greisenalter, Ciceros Buch „Cato maior" hatte seine griechischen Vorläufer — wie es in Jacob Grimms Rede über das Alter einen modernen Nachfahren hat. Aber es sind das eben Verteidigungsschriften, sie antworten auf die allgemeine instinktive Abwertung des Alters. Zum Verständnis vergegenwärtige man sich, was das Schwinden der Körperkraft in kriegerischen, auch in bäuerlichen Verhältnissen bedeutet, und bedenke man, wie sehr der moderne Lebenskomfort und die moderne Medizin die Lasten und Beschwerden des Alters erleichtert haben.

Sexagenarios de ponte: in dieser alten, sprichwörtlichen Wendung drückt sich die römische Vorstellung aus, man habe in alten Zeiten sich der Greise entledigt, indem man sie in

[9] M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 1, 293—302. Schief K. Kerényi, Das göttliche Kind, 1939 (bearbeitet in: C. G. Jung und K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, 1941 u. später).
[10] E. Norden, Die Geburt des Kindes, 1924 (^{3}1958).

den Fluß stürzte[11]. Der wehrlose, nutzlose Greis ist in der Tat in primitiven Verhältnissen von diesem Schicksal bedroht. Über diese Stufe der Roheit haben sich die Griechen wie die andern Indogermanen, anders als bei der Kindesaussetzung, längst erhoben. Ehrfurcht vor dem Alter ist altgeheiligtes Gebot; insbesondere ist das Alter zu ehren die Ehre der Jungen (Tyrtaios Fragm. 6. 7D.). Das Alter hat wie Nestor seine eigne Würde in der Macht der Rede; der Greis ist der lebendige Träger der Tradition, daher in der vorschriftlichen Zeit als „Merker" (μνάμων) unersetzlich. Auch seine Stellung als Sippenhaupt und als Herr über das Sippengut behält er bis zum Tode; so auch der König seine Würde. Dem entspricht die altererbte, besonders in Sparta lebendige Geltung des „Rates der Alten" (Gerusie, Gerochie; Mindestalter 60 Jahre). Athen war dem Regiment der Alten weniger günstig. Der alte Rat (Areopag) wurde von der Demokratie entmachtet, an seine Stelle trat der neue Rat (Mindestalter 30 Jahre).

Der Greis ist wie das Kind „unvollkommen". Vollkommen ist nur der allseitig, leiblich und geistig, vitale Mensch. Und das ist nun nicht der reife Mann, wie etwa bei den Römern, sondern der Jüngling. Jugend ist dem Griechen Inbegriff der Vollkommenheit, beim Opfertier, bei der Frau, beim Helden. Blutjung ist Achill. Und Odysseus hat als Mann doch noch alle Kraft und Tugend des Jünglings, als wäre ohne diese der wahre Held undenkbar. Den Gott sich etwa als gütigen Alten zu denken, wie es neuzeitlichem Volksempfinden naheliegt, kommt den Griechen nicht bei. Reife, aber durchaus blühende Männer sind die griechischen Götter, oder sie sind Jünglinge. Eine neue Welle des Willens zur Jugendlichkeit geht durch die klassische Zeit; jetzt stellt die Kunst auch solche Götter, die früher bärtig erschienen, als Jünglinge dar.

Gemessen an der gewichtigen Würde, der *gravitas* des Römers, erschienen die Griechen als „Knäblein"[12]. So müssen

[11] Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 1, ²1907, 31.

[12] Auffallend früh setzen die Griechen auch die „Blüte" des Mannes an; Solon (Fragm. 19 D., 7—8) setzt sie ins vierte Jahrsiebt, 21—28 Jahre. Auch der spätere Ansatz auf 40 Jahre (F. Jacoby, Apollodors Chronik, 1902, 41 ff.) erscheint uns Modernen eher als früh. Vielleicht hat auch

sie jedem, auch dem hohen Nützlichkeitsdenken erscheinen. Denn ihrem Bild des Menschen ist die Schönheit beigemischt, und die weiteste Distanz vom Tode. Sie schauen nicht auf die Frucht, sondern auf die Blüte.

2. Die reine Person

Wenn man den Jüngling in die Mitte des Menschenbildes rückt, der noch nicht den „Ernst des Lebens" gekostet, noch nicht durch „Erfahrung" bereichert, noch nicht von Gewohnheiten geprägt ist, so sieht man damit über die elementaren Notwendigkeiten des Lebens hinweg. Das ist nicht das Menschenbild einer primitiven Epoche oder einer handfesten Eroberer- und Pionierzeit, wo die rauhen, erprobten Männer dominieren. Der Jüngling ist in seiner unfixierten, allseitigen Offenheit nichts anderes als der reine Mensch. In der Epoche von Homer bis in die klassische Zeit wird dieser reine Typus immer einseitiger und großartiger herausgearbeitet.

Als reiner Mensch läßt der Jüngling all die organischen Bindungen hinter sich, die ursprünglich untrennbar mit dem Menschen verbunden sind. Er legt das Gewand, das einmal ein Bestandteil von ihm selbst war, ab[13] und erscheint in idealer Nacktheit; nicht etwa im Leben, sondern in der Vorstellung, in der Agonistik, in der Kunst, wo die Nacktheit eine Erhöhung des Seins bedeutet. Während bei Homer sich die naive Besitzfreude noch ganz unbefangen äußert und in der Adelsideologie der Wohlstand selbstverständlicher Teil der „Tugend" ist, löst sich allmählich der Mensch selber aus dem Hintergrund von Hab und Gut (zu beobachten etwa an den Siegerpreisen, s. S. 143 f.). Im 5. Jahrhundert wird zuerst die Meinung laut, sein Eigentum sei dem Menschen nur ge-

tatsächlich eine Verspätung der Entwicklung stattgefunden. Wer könnte sich in der Neuzeit Jünglinge vorstellen, die so früh wie Alexander und Augustus weltgeschichtliche Macht ausübten? Alexander gründete mit 16 Jahren seine erste Stadt, war mit 20 König, besiegte mit 23 den Großkönig; Augustus trat mit 19 als Cäsars Erbe auf, war mit 23 Herr des Westens.

[13] Nur für den Jüngling ist die Nacktheit schön, für den Alten ist sie verpönt: Tyrtaios Fragm. 7, 27 ff. D. Zur Nacktheit vgl. „Eigenart der Griechen", oben S. 20 ff.

liehen. Das „Eigene" (οἰκεῖον), ursprünglich: das zu Haus und Hof Gehörige, wird allmählich immer reiner der unnehmbare, innerste Besitz, das naturgegebene Gut des inneren Seins (Solon Fragm. 4D.). Zu dem Gewölk, das den Menschen in frühen Zeiten als gegebenes Fluidum umhüllt, gehört auch die Dienerschaft; aber schon bei Homer werden die Götter und die Krieger meist bei eigenhändigem Tun vorgeführt; in paradoxer Steigerung führt die Eigenhändigkeit Hippias von Elis vor (Plato, Kleiner Hippias, 368), der alles, was er an sich trägt, selber gemacht hat und die Autarkie als höchstes Ziel betrachtet. Dieser überall sich selbst helfende Mensch ist ein natürlicher Feind der Arbeitsteilung; erst Plato leitet im 2. Buch des Staates die Notwendigkeit der Arbeitsteilung aus den Anforderungen der Sache selber umständlich (und sichtlich als etwas Neues) ab. Berufe hatten natürlich die Griechen auch, ihr Handwerk stand in hoher Blüte und hatte in einzelnen Zweigen, wie der Töpferei, Weltruf; einzelne Berufe, wie Arzt und Dichter, standen in hoher Geltung. Aber die homerischen Helden wohnen in selbstgebauten Häusern, schlafen in selbstgezimmerten Bettstellen und tragen selbstgewebte Kleider. Ein für heroische Zeiten so wichtiger Beruf wie der Schmied findet im Mythos keine Verkörperung, eine Gestalt wie Wieland den Schmied gibt es nicht — an seiner Stelle steht Hephaistos, der Schmiedegott, selber. Ideologisch ist der griechische Mensch berufslos, universal, Jüngling, „reiner" Mensch.

3. Mensch und Mensch

Wenn von der Ehe im älteren Griechentum wenig gesprochen wird, so folgt daraus noch nicht ihre Bedeutungslosigkeit. Freilich hat Ehe und Familie nicht entfernt die tragende Bedeutung wie bei den Römern. Auch hier zeigt sich die Tendenz zur Herausbildung „reiner" Verhältnisse. Im Handlungsmittelpunkt der Odyssee steht die Ehe zwischen Odysseus und Penelope: es ist eine gleichsam naturgegebene, organische Verbindung, in der die Gesamtheit von Stellung, Besitz, Herrschaft einbegriffen ist: eine Seins-Ehe, wie sie den alten Lebensformen entspricht. Daneben schildert aber Ho-

mer eine ganz andere Form: Hektor und Andromache sind ohne Besitz und Stellung, nur die Leistung gibt Hektor seinen Rang, und Andromache ist ohne Sippe: eine Person-Ehe, etwas überraschend Modernes — wie es sich später in der Ehe zwischen Perikles und Aspasia ausspricht. Hier ist im Keim angelegt, was dann später in der hellenistischen Welt gelegentlich formuliert wird: die Ehe als Symbiose, als Lebensgemeinschaft[14]. Aber diese individuelle Symbiose, unserm modernen Empfinden so entsprechend, ist nichts Naturgegebenes, sondern erst das Resultat eines Ablösungs- und Individualisierungsvorgangs (wie er in der Neuzeit auch erst um 1800 einsetzt). Vorher heiraten nicht Individuen, sondern Sippen und Besitztümer. Daß von Liebesheiraten keine Rede ist, das ist keine griechische Eigentümlichkeit, sondern allen vorromantischen Kulturen gemeinsam.

Vater und Sohn stehen in der natürlichen Lebensordnung im Verhältnis der Nachfolge. Der Sohn übernimmt Herrschaft, Stellung, Besitz des Vaters. Auch seine „Kunst", z. B. die Dichtkunst. Die „Begabung", auf die der moderne Mensch soviel Wert legt, stellt sich ein, ist erblich (Max Webers „Erbcharisma"). Die Handwerkskunst vererbt sich durch die Generationen; Hippokrates gehörte einem alten Geschlecht von Ärzten an, die nach ihrem Handwerk Asklepiaden hießen. Die Vatersnachfolge, für den Römer Lebensinbegriff[15], verliert aber für die Griechen früh ihre Bedeutung. Anstelle des organisch Gegebenen tritt die freie Wahl. Nicht vom Vater wird Achill beraten, sondern vom Erzieher Phoinix; und nicht seinen Bruder hat er bei sich, sondern den Gefährten Patroklos. Man stößt hier innerhalb der mythischen und dichterischen Vorstellung auf eine Neigung, die für die ganze soziologische Struktur des Griechentums bezeichnend ist: aus dem gemeinsamen Männermahl, wie es unter Kriegsumständen gegeben ist und in Sparta fortlebt (Syssitien), löst sich die freie Männergesellschaft des Symposion ab, diese Stätte der Lebensformung und unbewußten Erziehung; und die klassische Demokratie beruht auf einer Ablösung aus den gegebenen Bindungen, besonders den Sippen-

[14] M. Pohlenz, Der hellenische Mensch, 1947, 372 ff.
[15] R. Harder, Kleine Schriften 384 f.

bindungen, und ihrem Ersatz durch „künstliche", freigesetzte Verbände.

Nicht Vater und Sohn, nicht Liebespaare beherrschen die Vorstellung, sondern Freundespaare, Achill und Patroklos, Herakles und Iolaos, Theseus und Peirithoos, Harmodios und Aristogeiton, Orest und Pylades. Wenn seit spätestens dem 5. Jahrhundert diesen Freundesbünden eine erotische Ausdeutung gegeben wird, so spricht auch darin typisch Griechisches[16]. Denn nicht die Knabenliebe als solche ist typisch griechisch; sie ist in der alten Welt — und nicht nur in dieser — allverbreitet. Das bezeichnend Griechische ist, daß man sich öffentlich zu ihr bekennt, sie geradezu zu einem Bestandteil der Lebensordnung macht. Das ist dort, wo die organischen Bindungen dominieren, unmöglich — denn dort verfällt sie alsbald als pudendum der Zensur des öffentlichen Bewußtseins und verkriecht sich ins Unterirdische. Wenn in Griechenland die Knabenliebe sich in höchstem Maß als sublimierbar erwies und Träger zartester und edelster Gefühle werden konnte, so beruht das auf zwei Voraussetzungen: einmal der — verglichen mit dem Orient — kühlen Sinnlichkeit und dann eben der Neigung, die organischen Bindungen beiseite zu schieben.

Wie aber auch die menschlichen Paar- und Gruppenbildungen in Griechenland auftreten mögen: im ganzen bleibt die Gruppe, wie in der Plastik, die Ausnahme. Wie selten sind auf den Grabdenkmälern die in Rom kanonischen Ehebildnisse! Die Lösung aus den organischen Bindungen erfüllt sich erst in der „reinen" Person, im Individuum; und in den menschlichen Verbindungen geht es nicht um Verschmelzung; wenn in dem Mythos, den Aristophanes in Platos Symposion vorträgt, als Ziel des Eros die Verschmelzung zweier Personen zu einer ursprünglichen Einheit angegeben wird, so ist das ganz singulär, ein geistreiches Novum und nicht ohne Grund dem Komiker in den Mund gelegt. Der typische Grieche wahrt in aller Bindung die Distanz[17].

[16] Zur Knabenliebe J. Stenzel, Platon der Erzieher, 1928, (²1962) 191 ff.; W. Jaeger, Paideia 1, 259 ff.; H. J. Marrou, Geschichte der Erziehung im Altertum, 1957, 47 ff.

[17] Vgl. R. Harder, Eigenart der Griechen, oben S. 31 ff.

Die klassische Form, in der der einzelne mit dem Nebenmenschen in Beziehung tritt, ist der Agon. Die Macht dieser Form über das griechische Leben ist außerordentlich, neben der Macht des Mythos das spezifische Kennzeichen des eigentlich Griechischen. Griechisch ist es, sich nicht „von Sklaven oder Bezahlten etwas vorkämpfen zu lassen", sondern selber in die Bahn zu treten (J. Burckhardt). Dies unterscheidet die griechischen Agone von denen des Orients und von den römischen Gladiatorenkämpfen. Vom Turnier, dem ritterlichen Kampfspiel des Mittelalters, hebt sich das Agonale der Griechen ab durch seine allgemeine Verbreitung und seine lebensbestimmende Macht.

Für das *Wesen* des Agons sind folgende Kennzeichen maßgebend:

a) Ilias 22, 159 ff.: Hektor läuft, von Achill verfolgt, um die Stadt: die beiden laufen sehr schnell — „denn sie stritten nicht um Preise, wie sie für den Wettkampf ausgesetzt werden, sie liefen um das Leben Hektors". Vom Kampf ist der Wettkampf unterschieden durch ein verschiedenes Maß des Ernstes; beide ringen um den Sieg, beim Kampf geht das Leben dran, beim Wettkampf nicht: Agon ist *Spiel*. Ersichtlich ist diese klare Scheidung erst das Ergebnis einer Veredelung, vorher wird der Tod eines der Kämpfer ebenso die Regel gewesen sein wie bei den etruskisch-römischen Gladiatorenspielen. Die Griechen läutern den Agon, indem sie das Kriegerische und Blutige daraus entfernen und ihn als eine Sonderform menschlichen Tuns auf seinen reinen Sinn reduzieren: Spiel und Wetteifer.

b) Spiel ist ein Handeln nach willkürlich gewählten Zielen und Normen, das nur funktioniert, wenn alle Beteiligten diese Normen, die „Spielregeln", ernst nehmen. Daher sind diese Regeln, die zu komplizierter Kasuistik neigen, in besonderem Maß verbindlich; es gibt eine eigne Ethik des Spiels, das „fair play", deren Grundregeln im 23. Buch der Ilias lebendig demonstriert werden. Um die Scheidung zwischen Spiel und Ernst zu wahren, darf die Spielsituation nicht für Kampfvorteile ausgebeutet werden: daher ruhen während der großen Agone die Waffen (wie schon beim kriegeri-

schen Zweikampf, wie auch beim religiösen Fest). Im übrigen hat die Spielethik zwei entgegengesetzte Tendenzen: sie stachelt den Siegeswillen an, und sie bezähmt ihn zugunsten der Rechte der Mitspieler. Dies gibt jedem Spiel einen (im menschlichen, nicht im Verfassungssinne) „demokratischen" Zug; wie umgekehrt jede Demokratie ein Spielmoment enthält.

c) Zum Agon gehört außer den Spielern einer, der den Wettkampf „setzt" (ἀγωνοθέτης), die Preise aussetzt und verteilt, die Streitigkeiten entscheidet; dies kann eine Einzelperson sein (Achill in Ilias 23), eine Sippe (die Söhne des Amphidamas bei Hesiod) oder ein kultischer oder politischer Verband.

d) Der Lohn des Sieges ist der Preis. Die Preise sind in älterer Zeit Schatzstücke, Kleinodien, Edelmetalle, Geräte, Pferde, Frauen; einen Dreifuß (den man dann als Weihgeschenk hingibt) gewinnt Hesiod. Die Wertpreise antworten noch naiv auf die unbefangene Besitzfreude der alten Zeit; so wie in alter Zeit die Richter für ihre Sprüche „Geschenke" bekommen. Das gefährdet natürlich den reinen Sinn des Agons, die bloße Siegesehre als solche. Diese spricht in dem klassischen Siegespreis, dem Kranz. Der Siegeskranz hatte religiöse Weihe — er wurde vom heiligen Baum des Festgottes gebrochen — und ist, obgleich in der Ilias nicht erwähnt, wohl nicht Neueinführung, sondern alte Sitte; die neue, strengere Zeit hat nur die Siegesgeschenke abgeschafft und allein den Kranz gelassen. In Athen blieben die Wertpreise in Geltung; bei den Panathenäen erhielten die Sieger verschieden abgestufte, erhebliche Mengen des wertvollen Nahrungsmittels Öl.

e) Der Empfang des Preises im Angesicht der Festgemeinde ist Krönung und Ende des Agons. Doch warten des Siegers noch weitere, nachträgliche Ehren, die das reine Hier und Jetzt des Agons übergreifen und aus der Siegerehre den Siegerruhm machen, der auf räumliche Ausbreitung und zeitliche Dauer zielt. Der Ruf des Herolds, der den Namen des Siegers verkündete, wird gleichsam zur Dauer gebracht in der Siegerinschrift; sein Stehen vor der Gemeinde wird verewigt in der Siegerstatue; und der Siegesvorgang selber wird in dauernde Form gehoben im Siegeslied. Diese Ruhmesakte

darf er selber oder seine Sippe ausrichten. Dazu kommen noch die mannigfachen Ehren, mit denen die Heimatgemeinde ihren Sieger und sich selber verherrlicht, z. B. die Speisung im Prytaneion.

f) Unerläßlich gehören zum Agon die Zuschauer, die Festversammlung, wie es schon das Wort besagt. Ihr Beifall und dessen Verbreitung im Ruhm ist ja das einzige Ziel der Kämpfer. Umgekehrt, von der Gemeinde aus gesehen, ist der Anblick der wetteifernden und siegenden Jugend hohe Selbstbestätigung und kollektiver Selbstgenuß — der Hauptinhalt der Festesfreude. Das drückt sich klassisch aus in der Freude des Gottes: homerischer Apollohymnus 147 ff.: am Fest in Delos freut sich der Gott am meisten, an der versammelten Festgemeinde der Jonier samt Frauen und Kindern, wo sie den Gott ergötzen mit Agonen (Faustkampf, Reigen, Gesang); ein Betrachter, der dies Bild sähe, Liebreiz und Schönheit der Menschen und Schiffe und Schätze, würde diese Jonier für unsterblich erklären, sagt der Dichter. Dieser Augenblick also der Erfüllung, in der Einheit von Festgemeinde und Agonisten, verewigt die Gegenwart und erhebt die vereinigte Gemeinde auf die höchste, fast göttliche Stufe des menschlichen Daseins. — Von hier aus versteht man die weitreichende Bedeutung der Agone für das Gemeinschaftsbewußtsein, zumal der panhellenischen Spiele.

Ein so fundamentales Stück der Lebensordnung wie der Agon läßt sich nicht auf einen einzigen und einmaligen *Ursprung* zurückführen. Er entspricht so sehr der griechischen Anlage, daß er sozusagen in jedem Augenblick neu entstehen würde, wäre er nicht mit dem griechischen Volk selber gegeben. Als erleichternde und befördernde Momente kommen folgende in Betracht.

a) Die soziologischen Gegebenheiten der Adelsgesellschaft, zu der das ritterliche Spiel gehört. Aber die Spiele sind kaum erst in der Adelsgesellschaft entstanden und haben sie lange Zeit überdauert.

b) In der Agonistik spielen die Totenfeiern eine große Rolle[18]. Man wird also eine Verbindung zum Totenkult

[18] Ilias 23. Hesiod, Erga 650 ff.

suchen[19], etwa derart, daß am Grabe ein Menschenopfer stattfand und der zu Opfernde durch einen Zweikampf nach Art eines Gottesurteils bestimmt wurde. In derartigen, für die griechische Zeit übrigens längst verschollenen und sinnentleerten Zusammenhängen mag eine der Wurzeln des Agons stecken.

c) Eine andere Wurzel der Agone ist überhaupt der kriegerische Kampf, besonders der Zweikampf. Je mehr der Kampf durch Regeln und Konventionen sich an der Unbedingtheit des Dreinschlagens gehindert sieht, um so näher steht er dem Agon. So der vertragsmäßige, mit allgemeiner Waffenruhe verbundene, kriegsentscheidende Zweikampf der Führer wie im 3./4. Buch der Ilias. Auch in den entwickelten gymnischen und hippischen Agonen ist der kriegerische Ausgangspunkt noch kenntlich: Faustkampf, Fechten, Speerwerfen, Laufen, Wagenfahren sind herauspräparierte Einzelakte der Kriegshandlung. In Platos Plan der erzieherischen Agonistik (Gesetze 8, 828 d) rücken dann wieder Agon und militärische Ausbildung nahe zusammen.

d) Vorbereitend und aufmunternd mögen auch die Spiele in der vorgriechischen und orientalischen Umwelt gewirkt haben.

Die Griechen haben die *Bedeutung* der agonalen Gesinnung selber empfunden und im Begriff gedeutet, angefangen mit der Eris Hesiods und gipfelnd im platonischen Begriff des Eros. Auch wo sie gegen die übersteigerte Geltung der Agone polemisieren (Tyrtaios, Xenophanes), tasten sie damit die agonale Gesinnung selber noch nicht an. Erst in der Philosophie wird ihr voller Widerpart gehalten, in dem Lebensideal des Sichbescheidens und des Lebens im verborgenen (Demokrit, Epikur). Am agonalen Grundzug des griechischen Wesens vermochte das aber nichts mehr zu ändern.

Der Auszeichnungstrieb in seiner griechischen Steigerung und Formung ist der wichtigste Motor der griechischen Kultur. Er gibt ihr das ständig Unbefriedigte und Rastlose, ein neues Tempo und eine Rasanz des Ablaufs, die sich von den

[19] L. Malten, Leichenspiele und Totenkult, Römische Mitteilungen 1923/24, 305 ff.; K. Meuli, Der Ursprung der olympischen Spiele, Die Antike 17, 1941, 189 ff.

großen orientalischen Kulturen abhebt. Hier liegt der entscheidende Gegensatz zwischen orientalischem Beharren und abendländischer Dynamik. Das ist im Abendland immer wieder empfunden worden: so wenn Goethe in bedeutsamem Anklang an seinen Faust Achill den „ewig strebenden Jüngling" nennt, so in den Worten von Ernst Curtius: „Nicht für sich, sondern für alle kommenden Geschlechter haben die Hellenen den Barbaren alter und neuer Zeit gegenüber die Wahrheit ans Licht gebracht, daß nicht das Besitzen und Genießen, sondern das Ringen und Streben bis ans Ende des Menschen Beruf und seine einzige wahre Freudenquelle sei."

5. Erziehung[20]

Einer der wichtigsten biologischen Unterschiede zwischen Mensch und Tier ist die Entwicklungsverzögerung, die relativ viel längere Dauer der Jugend beim Menschen. Das bedeutet längeres Schutzbedürfnis des Nachwuchses und zugleich schon rein biologisch die Möglichkeit und Notwendigkeit, die menschliche Brut länger und intensiver für die Lebenstauglichkeit abzurichten.

Biologisch zerfällt die menschliche Wachstumszeit in zwei naturgegebene Hälften, markiert durch den Zahnwechsel und den Eintritt der Mannbarkeit. Dementsprechend beginnt die „Wartung des Kindes" (παιδεία) der Griechen mit einem ersten Abschnitt, der „Kinderpflege" im engeren Sinn (τροφή) bis etwa zum 6. Jahr. In dieser Zeit gehört das Kind, wie es biologisch gegeben ist, der Mutter und ihren Frauen. Dieser Abschnitt ist biologisch *und* pädagogisch entscheidend.

Der Erziehungsvorgang ist biologisch, soziologisch und geschichtlich grundlegend für das Menschsein. Denn der Mensch

[20] Grundlegend: W. Jaeger, Paideia 1, 1934 (¹1959). J. Stenzel, Platon der Erzieher, 1928. M. Pohlenz, Der hellenische Mensch, 1947, 417—422. H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, 1948, deutsch: Geschichte der Erziehung im Altertum, 1956. — Material: Grasberger, Erziehung und Unterricht im Klassischen Altertum, 1864—81. Ziebarth, Aus dem griechischen Schulwesen, Leipzig ²1914.

ist von Natur auf ein Verhalten und auf Leistungen angelegt, die über sich selbst hinausreichen, die der Fortsetzung durch andere Menschen bedürfen; an dieser Fortsetzung durch andere, Jüngere, hängt das Menschsein, d. h. die Kultur.

Die „Erwachsenen" haben von Natur die volle Übermacht über die allein nicht existenzfähigen Jungen. Sie benutzen sie, um die junge Generation in ihrem Sinne zu prägen. Diese Vorgänge sind naturgegeben und zunächst unbewußt. Ihre Mittel sind Gewöhnung, Nachahmung, Wetteifer, Belehrung. Gesteuert werden sie stets von Gruppen; eine reine Individualerziehung gibt es nicht; schon der entscheidende Akt des Sprechenlernens durchtränkt die junge Seele mit der Gruppenüberlieferung, mit Gemeinschaftskräften.

Auch der völlig individualisierte Mensch hat in den eigenen Kindern den neuralgischen Punkt, wo er in Abhängigkeit von der Gemeinschaft kommt. Der nur auf den eignen Nutzen bedachte, seelisch ganz isoliert lebende Spießer des Frühhellenismus, wie er uns in der attischen Komödie entgegentritt, wird doch durch seine Kinder gezwungen, höhere, d. h. gemeinschaftsgetragene Fragen anzuschneiden; die Nöte der Erziehung werden zu einem unausweichlichen Lebensproblem (Menander, Adelphen; Terenz). Problematisch wird die Erziehung erst in der Auflösung der Gesellschaft, und daher erscheinen erst in ihr die Theorien und Systeme der Pädagogik. Die geschlossene Gruppe überträgt mit natürlicher Selbstsicherheit ihre Lebensform auf die junge Generation. Aktiviert wird der erzieherische Wille überall da, wo die erziehende Gruppe eine Elite ist, d. h. in jeder höheren Kultur. Denn die Elite bedarf, um ihrer Führungsrolle Dauer zu geben, eines Nachwuchses von Elitecharakter. Verstärkend hat für die Griechen sicherlich gewirkt, daß sie es ursprünglich mit einer Unterschicht zu tun hatten, die fremden Blutes und zugleich Träger einer eignen großen Tradition war.

Der zweite Abschnitt der Erziehung, die eigentliche Paideia, ist organisch weniger gebunden. Der Knabe wird früh in die Männergesellschaft mitgenommen (z. B. Ilias 9, 485 ff.). Früh tritt auch zu dem gegebenen Lenker dieser Zeit, dem Vater, ein eigens bestellter Erzieher, wie Phoinix, Achills Erzieher in der Ilias. In der Abwesenheit des Vaters tritt in der Telemachie Mentor auf, der ältere ratgebende Haus-

freund; so spielt schon im Mythos der Kentaur Chiron als Jugenderzieher eine Rolle. In der geschichtlichen Zeit wird die Kinderfrau im zweiten Erziehungsabschnitt abgelöst von dem Kinderwärter, dem ständigen persönlichen Begleiter des Knaben, der ihm auf Schulweg und Turnplatz nicht von der Seite weicht; dieser Sklave (also nicht der Lehrer) heißt griechisch παιδαγωγός, „Pädagoge".

In der alten griechischen Erziehung werden in diesem Abschnitt vor allem zwei Fertigkeiten beigebracht, die des freien und edlen Mannes Luxusbeschäftigung sind und auf viel Übung beruhen: Musik (d. h. Gesang, Leierspiel, Tanz) und Gymnastik. Die Unterweisung liegt schon früh in der Hand von eignen Fachkräften, Trainern sozusagen.

Die ausgedehnte Übung der Gymnastik ist eine griechische Eigentümlichkeit, die früh als solche empfunden wird (Plato, Gastmahl 182b). Sie ist reines, zweckfreies Tun im Selbstgenuß des Leibesgefühls, angetrieben durch den Wetteifer. Die zweckgebundene Leibesübung des Krieges und der Jagd werden von der Gymnastik zurückgedrängt. Was die Erziehungstheoretiker nicht billigen: Plato will die Gymnastik mehr militärisch als sportlich betreiben lassen; und Xenophon singt in der Kyrupädie ein Loblied der persischen Jagdübung. Für die Ausübung der Gymnastik werden seit früher Zeit eigene Anlagen und Baulichkeiten geschaffen, die Gymnasien[21] und die Ringschulen, Palästren, die in jedem Gymnasion enthalten waren, aber auch als Einzelgebäude für sich vorkamen. Jede griechische Stadt hat mindestens ein Gymnasion; wo es fehlt, handelt es sich nicht um eine echt griechische Stadt. Oft sind es mehrere, in Athen sind neun bekannt. Palästra und Gymnasion sind die Stätten, wo sich die griechische Männerwelt trifft, nämlich die Freien; Sklaven ist in Athen durch solonisches Gesetz der Zutritt verboten, für Bastarde scheint es eigne Übungsplätze gegeben zu haben. Neben dem Symposion sind dies die Stätten eines freien Austausches zwischen den Generationen, Schauplätze des Eros und der unwillkürlichen Erziehung.

Die Musen verwalten neben Musik und Dichtkunst alle

[21] É. N. Gardiner, Greek Athletic Sports and Festivals, 1910, 467f. J. Oehler, Gymnasium, in: RE. M. P. Nilsson, Die hellenistische Schule, 1955, 30ff.

höhere geistige Tätigkeit. Dementsprechend greift die musische Erziehung mehr und mehr ins rein Geistige und schließlich in die Wissenschaft über, wie bei den musischen Agonen. Seit mindestens dem 6. Jahrhundert ist die Lektüre (und das Auswendiglernen) der Dichter, in erster Linie Homers, Hauptgegenstand des Unterrichts. Dazu tritt um die gleiche Zeit die Unterweisung in Lesen und Schreiben.

Hier ist der Anknüpfungspunkt für die zwei Richtungen der geistigen Erziehung, die philosophische und die rhetorische[22]; Sokrates sowohl wie die Sophisten sehen wir immer wieder in den Gymnasien und Palästren auftreten. Diese geistige Erziehung, die Erziehung zur „Bürgertugend", wird angeboten von einem neuen Erziehertyp, der im Zusammenbruch der alten Lebens- und Erziehungsordnung in die Lücke tritt, den Riß überbrückt, der das organische Einwirken der älteren Generation auf die junge unterbrochen hat[23]. Diese Lehrer sind nicht mehr Fachmeister wie die Paidotriben, die Musik- und Schreiblehrer, sondern wollen (gegen hohe Honorare) umfassende „Bildung" übermitteln. Der Begriff „Paideia" füllt sich dementsprechend mit dem Sinn von „Bildung", „Kultur". In diesem Raum, wo die organischen Bindungen sich lösen, bildet sich die „reine" Erziehung aus, hier entsteht die Pädagogik und das Kulturideal[24]. Zugleich ist dieser „reine" Bildungsbetrieb behaftet mit allen Schwächen der Auflösung. Seine Gebrechen zu überwinden unternimmt die neue, auf die ganze Bürgerschaft gerichtete, freie, vom Eros geleitete Erziehertätigkeit des Sokrates und die systematisch vertiefte, den ganzen Menschen umfassende, durch eine Metaphysik des Lernens und der Gemeinschaft unterbaute Pädagogik Platos.

Der ganze geistige Unterricht findet dann im Hellenismus Aufnahme in die Gymnasien. Sie waren schon seit früher Zeit auch Stätten öffentlichen Feierns. Nun wurden sie, besonders in der Diaspora, die Zentren der hellenischen Lebens-

[22] H. v. Arnim, Dio von Prusa, 1898, 4—114: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung. W. Jaeger, Paideia 3, 105 ff.
[23] E. Schwartz, Probleme der antiken Ethik, in: Vergangene Gegenwärtigkeiten, 1938, 9 ff.
[24] W. Jaeger, Paideia 1, 364 ff.

führung („Bürgerkasinos" nennt sie Mommsen etwas zu eng), der innere Rückhalt gegen alles Fremde[25].

Von Anfang an ist die Erziehung darauf bedacht, dem nach eignem, rein biologischem Rhythmus flutenden Ablauf des Lebens eine künstliche Regel aufzuprägen, die durch Gewohnheit zur zweiten Natur wird (Ordnung der Ernährung und Wartung, Reinlichkeit[26], Erzwingung eines „gesellschaftsfähigen" Verhaltens). Diese Aufoktroyierung der Überlieferung wird schließlich von den großen Erziehern zum bewußten Formungsmittel gestaltet (Säuglingserziehung, vorgeburtliche Erziehung, Kindergarten in Platos Gesetzen 7, 789 b ff.).

Die Erziehung des Kleinkindes ist die biologisch unerläßlichste. Früh dehnt der griechische Erzieherwille den Raum der Erziehung aus bis zum 14. oder 16. Jahr, um schließlich bei der Idee der Erwachsenenerziehung zu landen, wie sie Sokrates betrieb.

Der aktive Teil im Erziehungsvorgang ist die ältere Generation. Dem Säugling, diesem „am allerschwersten zu dressierenden Tier" (Plato), wird das gewünschte Verhalten einfach durch Übermacht aufgenötigt, sein Herrschaftswille wird gebrochen. Aber der Faktor der Eigentätigkeit und des Eigenwillens läßt sich auf die Dauer nicht unterdrücken; die Grundlist der Erziehung ist es, ihn vielmehr zu wecken und zu lenken. Gewohnheits-, Nachahmungs- und Lerntrieb werden aufgerufen. Der Geist der Gemeinde, nach Plato eins der wichtigsten Erziehungsmittel, gibt dem sich Eingewöhnenden die Befriedigung; dem Nachahmungstrieb wird das *Vorbild* hingestellt; und der Lerntrieb erhält bestimmte Fertigkeiten und Gegenstände zur Nahrung. So hat auf der einen Seite alles Tun und Lassen, das gesamte Verhalten der älteren Generation seine erzieherische Auswirkung und wird damit einer Kontrolle von unten her unterstellt (Selbsterziehung der Erzieher); auf der andern Seite enthüllt sich zuletzt als Ziel alles Erzogenwerdens die eigentätige Selbsterziehung. So

[25] M. P. Nilsson, Die hellenistische Schule, 1955.

[26] Später mußte auch die Reinlichkeitsforderung ausdrücklich erhoben werden. ‚Wer sich nicht täglich wäscht und die Zähne spült, ist kein Mensch, sondern ein Ferkel', zitiert Pohlenz aus Epiktet (Der hellenische Mensch 417).

wird von beiden Seiten her schließlich alle Lebensäußerung unter den Gesichtspunkt der freiwilligen Zucht gestellt. Vor allem erscheint die „Kultur", insbesondere die Dichtung, als Funktion des erzieherischen Willens der Gesamtheit[27].

Diese Grundgedanken der griechischen Erziehung werden erst spät theoretisch herausgearbeitet, zumeist von Plato. Diese Theorie ist aber keine nachträgliche Pädagogisierung und Verschulmeisterung. Sie trifft Wesenszüge der griechischen Lebensform, die seit früher Zeit gegeben sind. Seit der Romantik sieht man in den Kulturschöpfungen die Entladungen des gotterfüllten Genius und hat damit ein Stück lebendiger Wirklichkeit aufgedeckt. Fragt man aber, wodurch sich etwa Homers Ilias von Tassos Jerusalem oder Goethes Faust grundsätzlich unterscheide, so stößt man bei den Griechen auf eine andere Weltsituation des schöpferischen Genius. Die Öffentlichkeit und Mündlichkeit der dichterischen Hervorbringung, die Funktion des Dichters als sprechender Mund der Gemeinde, der Hintergrund des panhellenischen Festes, auf dem die große Dichtung erblüht, kurz die existentielle Lage des Dichters bringt es mit sich, daß die Bilder, die er hinstellt, nicht nur private Ergüsse seiner individuellen Willkür sind, sondern eine Hoheit und Würde in sich tragen, in denen eine Art von geheimem Anspruch beschlossen liegt. Sie wollen nachgelebt werden, diese Bilder. Nicht als stellten sie dem Hörer Vorbilder für sein eignes Verhalten auf; Achills Verhalten in der Ilias ist alles andere als nachahmenswert. Nirgends wird in der freien Dichtung ein pädagogischer Zeigefinger erhoben. Aber der Dichter rühmt, das ist sein erklärtes Amt. Indem er das Gedächtnis des Rühmenswerten neu erweckt, schafft und prägt er die Atmosphäre, aus der die künftigen Ruhmestaten kommen.

Es ist eine gleichgültige, bloß psychologische Frage, ob und wieweit Homer eine Vorbildlichkeit wollte. Wahrscheinlicher mag sein, daß sein Wille rein auf die Vollkommenheit gerichtet ist. Aber die List der Idee liefert ihr Meisterstück, indem eben das ungewollte Vorbild das wahre Vorbild ist. Als dann Homer seine größte Renaissance erlebt, nämlich in der attischen Tragödie, da tritt dieser erzieherische Zug der my-

[27] H. G. Gadamer, Plato und die Dichter, 1934, 13 ff.

thischen Dichtung nun unverhüllt hervor; und der Grundgesichtspunkt, unter welchem Aristophanes in den Fröschen die Tragiker mißt, ist erklärtermaßen der volkserzieherische.

Auch der bildenden Kunst ist ein solches geheimes Wirkungsgesetz mitgegeben, besonders der Plastik. Wenn Rilke vor einem archaischen Jünglingstorso die Empfindung äußert: „Du mußt Dein Leben ändern", so mag hier die Distanz zwischen neuzeitlicher Zerrissenheit und dem runden vollen Sein des antiken Gebildes mitsprechen. Und doch ist dies Dichtererlebnis tief aufklärend. Auch die Jünglingsstatue dient dem Ruhme. Und die Vollkommenheit, die sie ausprägt, ist ohne eine Rückwirkung auf das Leibesempfinden der Betrachter gar nicht denkbar. „Norm" *(kanōn)* hieß eine Schrift des Bildhauers Polyklet[28], in welcher er an seinem „Speerträger" (doryphoros) — neuere Deuter sehen in dieser Statue Achill — die Gesetze der Proportionen erläuterte — gewiß in reiner Richtung auf das Vollkommene (das εὖ, wie er es nennt). Aber diese Leibesvollkommenheit mußte und wollte gestaltend wirken, nicht nur auf andere Plastiker, sondern auf die Schönheits- und Vollkommenheitsinstinkte der Jugend und damit auf die Formung des Leibes selber.

So ist mit der Herausarbeitung ihres erzieherischen Grundzugs eine echt anthropologische Eigentümlichkeit der griechischen Kultur erkannt worden.

In der Erziehung werden die Leitbilder einer Kulturgemeinschaft übertragen und daher besonders greifbar. Erste Forderung, schon an die frühe Jugend gestellt, ist die *Ehrfurcht* (αἰδώς): die Eltern und die Götter ehren; verinnerlicht wird diese Forderung von Demokrit (B 264) zur sittlichen Ehrfurcht des Menschen vor sich selber. Sodann wird Aktivität verlangt, Stumpfheit ist barbarisch, der Auszeichnungstrieb macht erst den wahren Menschen (oben S. 142 ff.). Ziel des Eifers ist die hervorragende Leistung, die ἀρετή, die „Tugend" (Leistungskraft). Sie ist in der alten Adelserziehung zunächst kriegerisch orientiert, auf *Tat* und *Rede* (denn zum Feldherrn gehört die Macht der Rede wie zum Staatsmann; „Peisistratos" heißt ein Mann, der die Krieger zum Kampf zu bewegen vermag). Aber auch der kluge *Rat* wird geschätzt.

[28] Diels, Fragm. d. Vorsokr. 40 [28].

Wer diese Fähigkeiten besitzt, ist „*gut*" (ἀγαθός), trefflich. All das muß nun aber getragen sein von einem Adel, den der Grieche „*schön*" nennt, die kennzeichnende Eliteeigenschaft, die den edlen vom gemeinen Mann abhebt (καλός, idg. Urbedeutung „gesund"). „Schön" ist das Herrenhafte, „Herr-liche", der edle Anstand, das, was „gut aussieht"; das Ethische, Ästhetische und Soziologische ist in diesem Begriff zu einer Einheit verkoppelt. Die leibliche Schönheit wird zwar mit Selbstverständlichkeit für einen Adligen vorausgesetzt; aber die bloße Schönheit genügt allein nicht dem Anspruch. Zwar wird gern festgestellt, wer in einem Heer der schönste Mann war (Ilias 2, 673. Herodot 9, 72); ihm gebührt aber doch nicht der höchste Ruhm. Achill ist auch der Schönste vor Troja. Aber ein Recke wie Herakles wird gar nicht als schön gedacht, nur als stark und tauglich. Die drei Männer, die das Epos wegen ihrer Schönheit rühmt[29], sind östlicher Herkunft. Der Mythos preist die besondere Jünglingsschönheit von Adonis und Hyakinthos, beides Gestalten mittelmeerischen Ursprungs; und die schönste aller Griechinnen, Helena, scheint eine kretische Göttin gewesen zu sein. Eine zart blühende Sinnlichkeit und zierlich geschmückte Schönheit bewundern wir auf kretischen Darstellungen von Jünglingen. Die Griechen empfinden das Tragen von Schmuck als unmännlich und barbarisch; ihre Sinnlichkeit ist herber. Vielleicht liegen die Dinge so, daß die Tüchtigkeit ein urgriechisches Ideal war, der Sinn für das Schöne aber erst in der Begegnung mit den Vorgriechen sich voller entfaltete[30]. In der Verbindung „*schön und gut*" (καλοκάγαθός, später als Substantivum καλοκἀγαθία ist dann das Vorgriechische mit dem Griechischen zu neuer Einheit versöhnt.

καλοκάγαθός wird ins Englische übersetzt mit „a perfect gentleman" (Liddell-Scot-Jones). In der Tat handelt es sich um eine verwandte Normfigur, die besonders im Adel lebendig war. Andere solche persönlichen Leitbilder sind der

[29] Nireus aus Syme, Ilias 2, 671 ff.; der Äthiopenkönig Memnon und der Telephos-Sohn Eurypolos, Odyssee 11, 522.

[30] Die Affichierung eines bestimmten Jünglings als καλός auf den Vasen ist natürlich erotisch zu verstehen. E. Y. Fluck, A Study of Greek Lovenames, Hopkins-Univ. Studies in Archeology 23, Baltimore 1937.

ἀστεῖος, der „Städtische", Feinzivilisierte, Elegante im Gegensatz zum Bauerntölpel; der „Anständige", „Faire" (ἐπιεικής); der „Anmutige", „Edle", „Geschmackvolle" (χαρίεις); der „Ernste", „Ernstzunehmende" (σπονδαῖος). An ihre Stelle tritt in der Stoa der „Weise" (σοφός).

Das Leitbild der Erziehung kann sich in solchen persönlichen Normtypen niederschlagen, aber auch in sachlichen Normbegriffen; dies sind die „Tugenden" (ἀρεταί). Vier „Kardinal"-Tugenden stehen in Geltung, sie werden zuerst genannt bei Aischylos[31], reichen aber offensichtlich ins 6. Jahrhundert hinauf. Es sind: Tapferkeit, Frömmigkeit, Zucht, Gerechtigkeit. Die beiden ersten bezeichnen das alte Ideal des adligen Kriegers, der die Götter zu ehren weiß. Die Zucht (σωφροσύνη) ist ebenfalls eine Elitetugend, die Allgemeingut wurde, die gezüchtete Haltung einer edlen Erzogenheit; da sie sich nicht mit derselben Klarheit wie die andern Tugenden nach außen wendet, sondern auf den Menschen selber, enthält sie fruchtbare Keime einer erzieherischen und selbsterzieherischen Auswertung. Im Kanon der vier Tugenden bildet die Gerechtigkeit die jüngste Schicht[32]: sie ist die neue Tugend der Polis, daher mit Emphase zum Inbegriff aller Tugend gestempelt (Theognis, 147) und von Plato dann in den Mittelpunkt der Tugendlehre gestellt.

Götter haben keine Tugend. Denn Tugend ist ein primär erzieherischer Begriff. Die erzieherische Leidenschaft der Griechen kristallisiert sich in der Tugend- und Erziehungslehre des 4. Jahrhunderts v. Chr. Aber der normgebende Wille ergreift auch die Bezirke des reinen Denkens. Auch in den Gebilden höchster Abstraktion kommt immer wieder ein werthaftes Denken zum Durchbruch, das letzten Endes eine Forderung auch an den Menschen enthält. Das Sein, das Unendliche, die Atome: das sind Grundbegriffe anscheinend völlig objektiver Natur. „Kosmos" dagegen ist eine deutlich werthafte Ordnung; und in diesem Sinne ist es symbolisch

[31] Sieben gegen Theben, 610: σώφρων δίκαιος ἀγαθὸς εὐσεβὴς ἀνήρ. U. v. Wilamowitz hat seine Streichung des Verses zurückgenommen, Glaube der Hellenen, 1, 15[2].

[32] Das spiegelt sich in den Eigennamen; Tapferkeitsbezeichnungen sind seit je gang und gäbe; Namen, die den Träger als „gerecht" bezeichnen (Dikaiarchos und dergleichen) sind jünger.

für eine griechische Grundneigung, wenn die höchste platonische Seinsformel nicht „das Eine" heißt, sondern „das Gute". („Das Erfassen des eigentlich seienden Objektiven zieht das Subjekt in die eigentümliche Ordnung der Dinge hinein." Stenzel.)

6. Der Staat

Einen „griechischen" Staat hat es nie gegeben. Es gibt nur die Polis, die Gemeinde. 158 Verfassungen griechischer Städte waren in einem Sammelwerk des Aristoteles beschrieben. Unter dieser verwirrenden Fülle treten als die reinsten Typen staatlichen Lebens in klassischer Zeit zwei hervor, Sparta und Athen, zwei Gegenpole, die sich selber als solche empfanden, schon ehe sie miteinander im Kriege lagen. Ihr Gegensatz ist im Peloponnesischen Krieg dann in seiner ganzen Schärfe durchgekostet worden und vom Geschichtsschreiber dieses Krieges, Thukydides, in die Tiefen verfolgt und zu seinem eigentlichen Thema gemacht worden; ein bewundernswertes Zeugnis seiner inneren Größe ist es, wie sehr Thukydides dabei der spartanischen Gegenseite gerecht zu werden vermochte, obgleich sie als Sieger Athens Macht vernichtete. Die Neuzeit hat sich vielfach anders verhalten und je nach der eignen politischen Stellung ihre Sympathie der einen oder andern Seite zugewandt[33].

Da ziemt es zunächst, zu fragen, ob nicht die streitenden Brüder mehr Gemeinsames hatten, als sie selber im Kampf bemerken konnten. In der Tat ist es viel. Beide Städte gingen aus von der alten, urgriechischen, im Kern indogermanischen Machtordnung: König, Rat der Alten, Heergemeinde (Volksversammlung). Beide haben im Verlauf diese alte Tradition einer radikalen Umordnung unterzogen, und zwar um die gleiche Zeit (7./6. Jahrhundert): in Athen durch die Demokratie, in Sparta (abgesehen von der rätselhaften Verdoppelung des Königtums) durch das Ephorat und die vollkommene Neuordnung der Lebensformen, den „Kosmos". Beide Male geschah diese Umordnung nicht als allmähliche, „na-

[33] Z. B. Friedrich Schiller, Die Gesetzgebung des Lykurgus u. Solon, 1789 (die lykurgische Verfassung „ein Attentat auf die Menschheit").

türliche" Entwicklung, sondern ruckartig, durch bewußt und einheitlich gestaltenden Willen. In beiden Fällen war das Endergebnis eine gewaltige Steigerung der Macht des Staates, seines inneren (übrigens auch des äußeren) Herrschaftsbereiches. Überdies trugen Sparta und Athen von vornherein und bis zum Ende die gemeinsamen griechischen Kennzeichen: Kleinräumigkeit und Übersehbarkeit der Verhältnisse, die dennoch nicht ins Provinzielle absinken; und ein sehr bescheidenes Ausmaß der Bürokratie, die in den altorientalischen Reichen (wie in der Gegenwart) der eigentlich herrschende Faktor war, während die griechische Verwaltung eine weitgehende Mündlichkeit beibehielt, die Aktenmenschen nicht zu politischem Einfluß gelangen ließ und zudem keinerlei Repräsentativsystem kennt, nicht durch gewählte Vertreter fungiert, sondern den einzelnen seine Rechte unmittelbar ausüben läßt. So ist denn auch in der älteren Zeit das Lebensbild nicht so gar verschieden: Altathen hat manche sehr „spartanisch" anmutende Züge, und für Sparta lehren die Ausgrabungen und die Literatur- und Musikgeschichte, daß es einst lebhaft und offen am hellenischen Kulturleben teilgenommen hat. Und Krieger waren die Athener keine schlechteren; sie, nicht die Spartaner, warfen den ersten Stoß der Perser zurück; wie sie freilich auch die exponierteren waren.

Nicht in den Verfassungsformen liegt der entscheidende Unterschied (ihre Überschätzung ist eine Hauptschwäche der griechischen Staatstheorie und ihrer neuzeitlichen Nachfolger), sondern in der Herrschaftssituation.

Sparta hat den Feind im Hause, die unterworfene, ausgebeutete Vorbevölkerung, die es nur mit Gewalt niederzuhalten vermag. Die frühere Einwanderungsschicht war mit der Vorbevölkerung irgendwie zu einem Ausgleich gekommen, ihr drohte nie von hier irgendeine politische Gefahr. Die Unfähigkeit zu einer produktiven Lösung dieses Grundproblems ist die eigentliche innere Schwäche Spartas; es ist dieselbe, die im Verlauf sich dann als Fremdenfeindschaft äußert. Sie führte zur Erklärung jenes permanenten Kriegszustandes, der aus Sparta nach Platos Wort ein ständiges Heerlager machte. Für Tyrtaios bestand diese Erstarrung noch nicht; er hätte Platos Einwand (Gesetze 1, 628 d) zustimmen können, daß nicht der Friede um des Krieges wil-

len da ist, sondern der Krieg um des Friedens willen. Die ständige Bedrohung von unten her war eine sonst in Griechenland nicht vorkommende politische Situation; sonst lebte man ohne totale Existenzgefährdung, und diese elementare Sicherheit war eine für die Entfaltung des Griechentums maßgebende Voraussetzung (oben S. 64). Der Druck dieser Lage drängte Sparta von den urgriechischen Voraussetzungen ab. Auch fehlte hier das umformende Erlebnis der mykenischen Kultur (oben S. 66 f.). So haben sie sich aus der Situation der Wanderungszeit nicht lösen können. Ihrem staatlichen Leben fehlte offenbar die religiöse Durchdrungenheit (mit Betonung rühmen sich die Athener, die Frömmsten der Griechen zu sein), und auf die Dauer auch der kulturelle Glanz; Tyrtaios scheint (wenn er denn Spartaner war) der einzige Einheimische geblieben zu sein, der kulturelle Schöpfung von panhellenischer Geltung hervorbrachte; dabei war auch er nur sekundär Dichter. Den Spartanern haftet jene bleierne Nüchternheit an, die schwarze Sorge sitzt hinter ihnen auf dem Pferd, sie stehen unter dem Situationsdruck, aus dem sonst in Griechenland die Kräfte des Mythos und der festlichen Religion befreien. Wenn sie keine eigene große Dichtung haben, so ist das kein bloßes literaturgeschichtliches Faktum, sondern es heißt, daß bei ihnen der Mythos — der in dem Lakonien mykenischer, vorspartanischer Zeit starke Wurzeln hatte — nicht oder nicht mehr lebendig wirkt.

Trotz all dieser tiefen Abweichungen — griechisch sind die Spartaner auch darin, daß sie ihre Situation konsequent bis in die typische Endform durchbilden. Die rücksichtslose Unterordnung des einzelnen unter das Gesamtinteresse, das ist das Grundmotiv der spartanischen Lebensregelung (des „Kosmos"), die von früh auf durch staatliche Gemeinschaftserziehung unterbaut ist.

In Athen sind die Formen freier, der Zuschnitt offener, der einzelne hat scheinbar mehr Freiheit; das Maß der Unterordnung ist aber in Wahrheit nicht wesentlich geringer, nur die Mittel sind andere. Man läßt hier das Risiko spielen, die Situation gestattet und das Temperament begünstigt diesen Luxus; aber der anscheinend frei Agierende muß jeder Zeit gewärtig sein, auf irgendeinem der vielen Wege, gerichtlich, finanziell, durch Scherbengericht entfernt und erledigt zu

werden. Liberal im Sinne des 19. Jahrhunderts war auch Athen mit nichten; dies hat Jacob Burckhardts empfindlicher Instinkt richtig gespürt (Griechische Kulturgeschichte 1, „Die Polis"); er entwirft ein Gemälde der „Staatsknechtschaft" und meint, sie sei wohl in der Demokratie noch drückender gewesen als in Sparta.

Vital und elastisch, wie die Griechen waren, empfanden sie offenbar eine solche Macht des Staates als gegeben; man hält das Leben in der Polis für das einzig Menschenmögliche und Menschenwürdige und wird mit ihren Gegebenheiten fertig. In der klassischen Zeit ist der, der sich aus dem Staat fortwünscht, keine tragische, sondern eine komische Figur: Aristophanes' Vögel. Und auch er wünscht sich nur fort, um alsbald eine andere Polis zu gründen. Die geschichtlichen Erfahrungen, die die Menschheit seit Burckhardt durchlaufen hat, gestatten vielleicht eine gerechtere Würdigung. Von den Methoden des modernen Staatsterrors ist die griechische Polis weit entfernt. Der entscheidende Unterschied liegt darin, daß ihrer Machtausübung bei aller augenblicklichen Willkür die lückenlose Systematik fehlt, die durchgespielte Verwaltungsorganisation. So bleibt dem einzelnen ein ganz anderer Spielraum der Verteidigung und der Entfaltung. Die Lücken der Bürokratie sind der Lebensraum des eigentlich Menschlichen; in Griechenland war ihr Netz unvergleichlich weitmaschiger.

Doch umgrenzen solche Vergleiche das Phänomen nur von außen. Der Kern der Sache liegt im griechischen Gemeinschaftsempfinden selber. Der typische Grieche ist Individuum; wo gäbe es ein Volk mit einer solchen Anzahl charakteristischer Persönlichkeiten. Er distanziert sich, verschwimmt und verschmilzt nicht in Gruppe und Kollektiv, vor dem Untergehen in der Masse ist er durch die Gaben seiner Natur weitgehend gefeit. Aber er lebt ungern in der Isolierung. Zu den Kräften seiner starken Natur gehört der Drang nach Mitteilung, Geselligkeit, Anerkennung, öffentlicher Geltung, gemeinsamer Aktion. Sonstige Gruppenbildungen treten zurück; Sippe und Familie bleiben im Hintergrund, Vereine und Zweckverbände werden erst in späterer Zeit bedeutsam. In allen Lebensgebieten findet das Gemeinschaftsbedürfnis im Staat seine Befriedigung: Religion und Kult, Fest, Kunst,

Erziehung sind, wo nicht geradezu staatlich organisiert, so doch öffentlich, Sache derselben Gemeinde, die auch die Politik trägt.

Im Zeitalter einer zynischen Depravierung aller politischen und kulturellen Vokabeln[34] fällt es schwer, den einfachen und lebendigen Tatbestand der griechischen Polisverbundenheit rein auszudrücken[35]. Denn es handelt sich weder um einen Termitenstaat noch um einfache organische Verbände von gleichsam natürlichem Zusammenhalt wie die Sippe oder die Gefolgschaft. Die griechische Polis ist kein anonym erwachsendes, pflanzenhaftes Gebilde. Sie ist freie menschliche Schöpfung, das Ergebnis von Lebensklugheit und Lebenskunst. Cicero hebt diesen Unterschied zwischen Griechenland und Rom in seiner Schrift vom Staat hervor (2, 1, 2): die römische Ordnung ist schrittweise und anonym gewachsen, die griechische die Leistung von Gesetzgebern. Wenn man einmal die Begriffe Kunst und Natur auf den Staat anwenden will, so darf man sagen: in Rom steht der künstliche, rationale Gründungsakt am Beginn, es folgt eine lange organische Entwicklung; in Griechenland stehen die naturhaften Bindungen, Stamm und Sippe, am Anfang, und es folgt eine Kette scheinbar willkürlicher, rationaler Neuordnungen, die manchmal wie ein Durchexperimentieren der Möglichkeiten anmuten. Der greifbare Ausdruck für diese griechische Eigentümlichkeit ist die Figur des *Gesetzgebers* (Zaleukos, Charondas, Lykurg, Drakon, Solon, Pittakos). Nicht als Ausdruck der Macht erscheint hier die Gesetzgebung, nicht als Akt der Herrschaft wie bei Hammurabi und Justinian, nicht als Übermittlung göttlichen Gebotes wie bei Moses. Der Gesetzgeber ist Privatmann. Die Gemeinde wählt ihn sich frei und wählt nicht selten sogar Ausländer. Nach dem Gesetzgebungsakt erlischt seine Tätigkeit, er ist wieder Privatmann und kann wie Solon ins Ausland gehen.

[34] Auch dies Phänomen hatte seinen Vorläufer im Altertum. Thukydides (3, 82, 4 ff.) hat scharfblickend aufgedeckt, wie die allgemeine Zerrüttung im Peloponnesischen Krieg auch die natürliche Geprägtheit des Wortes verwischte und nicht nur die Wertbegriffe, sondern auch ihren sprachlichen Ausdruck ins Gegenteil verkehrte.

[35] Von großer innerer Freiheit der Sprache ist die Rede von P. Von der Mühll, Über das naturgemäße Leben der alten Athener, Basel 1943.

Ein unparteiischer Schiedsmann ist es also, den man einsetzt. Aber er ist mehr als bloß ein billiger Schlichter von Streitigkeiten. Er soll wie Solon ein „Weiser" sein; nicht ohne Grund sah man später in den Gesetzgebern Vorläufer der Philosophen. Denn das Gesetz soll nicht nur ein geschickter Kompromiß sein, sondern es beansprucht innere Gültigkeit und Richtigkeit, will Ausdruck des „Rechts" sein.

Das Gesetz ist, wie Pindar sagt, der König[36]. Das formulierte, schriftlich festgelegte und öffentlich ausgestellte Gesetz ist dabei nur ein Teil dessen, was das griechische Wort Gesetz (νόμος) umfaßt; eng dazu gehört die gesamte Sitte und der Geist (ἦθος) einer Stadt. Plato will im Kriton die Polis selber auftreten lassen: er tut es, indem er „die Gesetze" auf die Bühne bringt. Gehorsam gegen das Gesetz: das ist erste Tugend und Stolz des griechischen Politen. „Frei sind sie, aber nicht in allem frei; denn sie haben einen Herrn über sich, das Gesetz, den sie noch viel mehr fürchten als die deinen dich. Sie tun, was jenes befiehlt, und es befiehlt immer dasselbe: ausharren und siegen oder fallen", sagt bei Herodot (7, 104) stolz der Spartanerkönig Demaratos zum Perserkönig Xerxes. „Dem Gebot der Lakedämonier gehorchend", liegt Leonidas mit seinen Kriegern im Grab[37], zu gleichem Tun fühlt sich der Bürger Athens verpflichtet. Die Unterwerfung unter das von der Gesamtheit unter seiner eignen Mitwirkung geschaffene Gesetz empfindet der Grieche nicht als Knechtschaft. Für ihn besteht gerade darin die Freiheit und der Vorzug gegenüber dem orientalischen Despotismus, daß er dem Gesetz gehorcht und nicht den Menschen. Die Ausführung, die Überwachung der Gesetzestreue liegt ja wiederum nicht so sehr bei Behörden, als in seiner eignen Hand.

Dieser Vorstellung entspricht der Begriff der *Freiheit* in seiner älteren Bedeutungsstufe. Sein Gegensatz ist zunächst

[36] M. Gigante, Nomos Basileus, Neapel 1956.

[37] Sein Grabepigramm (Herodot 7, 228), übersetzt von Cicero (Tusculanen 1, 101); Cicero wie Schiller („wie das Gesetz es befahl") bringen den Begriff des Gesetzes erst hinein, wahrscheinlich ist der wahre Sinn: „dem militärischen Befehl gehorchend". Die Hauptsache ist aber, daß nicht der Kommandant oder der König Träger des Gebotes ist, sondern die Gesamtheit, „die Lakedämonier".

die Sklaverei; der Freie hat keinen Herrn über sich. So auch die „freie" Stadt. Ihre „Autonomie" wird in den Perserkriegen zum Inbegriff der politischen Forderung. Am Ort der Schlacht von Platää wird ein Altar für Zeus, „den Befreier", errichtet, jährlich findet ein Gedächtnisopfer für die gefallenen Freiheitskämpfer statt, alle vier Jahre zu ihren Ehren Agone. Und in Athen stand auf dem Markt seit derselben Zeit eine Kultstatue des Befreiers Zeus, dabei eine Halle, in der die Schilde der Gefallenen aufgehängt wurden. Freiheit heißt außenpolitische Freiheit[38]. Die innenpolitische Freiheit heißt ursprünglich „Gleichberechtigung" (ἰσονομία); das attische Volkslied feiert die Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton, weil sie Athen (nicht „frei", sondern) „gleichberechtigt" gemacht haben[39] — das heißt also, nicht das individuelle Anrecht steht im Vordergrund, sondern die Gesamtverteilung der Rechte.

Seit der perikleischen Zeit wird aber auch die innenpolitische Freiheit mit Emphase verfochten (Thukydides 2, 37, 2). Aber auch hier richtet der Blick sich nicht auf den individuellen Anspruch, sondern auf die Freiheitlichkeit des Gebarens, die Toleranz des Miteinanderlebens, die großzügige, neidfreie Gesinnung. Diese Freiheit ist die, die man den Mitmenschen läßt. Die innenpolitische Freiheit ist eine Sache der Gesinnung, eine innere Eigenschaft des Menschen. Hier wird die innere, die seelische Freiheit entdeckt: der Ansatzpunkt für den philosophischen Begriff der Freiheit des Menschen. Nur der Gute, nur die Tugend ist frei, lehrt Plato[40]; das klingt, ins Handfeste vergröbert, bei den Stoikern weiter, die allein den „Weisen" für „frei" und autark erklären. —

Das Gesetz also ist der König. Das Gesetz ist „gemeinsam"

[38] So schon Ilias 6, 528 f., und so Simonides 94 D. Freilich kann die Entledigung von einem Tyrannen wie Befreiung von Fremdherrschaft empfunden werden (Herodot 5, 62; 7, 103). Seit dem Peloponnesischen Krieg wird die „Befreiung" der Städte zu einem Propagandaschlagwort der griechischen Außenpolitik (W. Jaeger, Demosthenes, 1939, 12. 46: U. Wilcken, Über Entstehung und Zweck des Königsfriedens, in: Abh. Berl. Akad., 1941, Nr. 15).

[39] Diehl, Anth. Lyr. 6 Scolia, 10. Thukydides 2, 37, 1. Noch in Aristoteles' Politik steht die Gleichheit im Vordergrund, z. B. 5, 1.

[40] „Die Tugend (allein) hat keinen Herrn über sich", Staat 617 c. J. Stenzel, Studien zur platonischen Dialektik, ²1931, 181 ff.

(κοινός), d. h., es ist öffentlich. Die „öffentliche Sache" *(res publica)* nennen die Römer den Staat und trennen ihn damit von der privaten Sphäre ab. In Griechenland, wo in alter Zeit der private Lebenskreis nur eine geringe Rolle im Bewußtsein spielt, ist die Öffentlichkeit des „Gemeinsamen", Staatlichen, noch radikaler. Hier ist (mit Ausnahme des Frauenbereichs) fast alles gleichsam von Natur öffentlich. Die Demokratie führt die Öffentlichkeit der Verwaltung mit einem erstaunlichen Radikalismus durch. Jene Verwaltungsgeheimnisse, ohne die bei andern Völkern kein Staat, keine Organisation, kein Betrieb überhaupt existieren kann, werden respektlos aufgedeckt. Auch die peinlichsten Notwendigkeiten, auch die bitterste Kritik wird vor jedermanns Ohren laut; und jeder kann in die Arcana der Amtsstuben rücksichtslos hineinleuchten.

Diese Freiheit ist die Redefreiheit für jedermann (ἰσηγορία, παρρησία), ein Stolz der Demokratie. Gewiß, die öffentliche Meinungsäußerung unterlag manchen gesetzlichen Beschränkungen (Asebieprozesse). Trotzdem ist die Offenheit der Kritik in Griechenland eine sehr weitgehende. In ihr spricht ein rücksichtsloser Realismus, der eigenartige Folgen für die Auffassung vom griechischen Staat gehabt hat: wenn man diesen Staat immer wieder so bitter hat kritisieren können, so darf nicht vergessen werden, daß es erst diese radikale Selbstkritik der Griechen gewesen ist, die die Möglichkeit und das Material für die neuzeitliche Kritik geliefert hat. Andere Völker, z. B. die Römer, sind vorsichtiger gewesen und daher besser im Urteil der Geschichte davongekommen. Übrigens gilt ein gleiches auch für Mythos und Religion der Griechen: die Schwächen und Menschlichkeiten der griechischen Helden und Götter kann man den Griechen nur deshalb vorrücken, weil sie selber in ihrem Realismus offenherzig waren und die Schönfärberei nicht überhandnehmen ließen. —

Gemeinsam heißt öffentlich, gemeinsam heißt gleichberechtigt. In der Gemeinsamkeit der Polis sind alle Sippen- und Standesunterschiede eingeebnet; als Richter, als Vorsitzer in der Volksversammlung kommt auch der kleine Mann in Athen dazu, persönlich den Träger der Staatsmacht zu spielen. Die Bildung der Elite, die ein Staatswesen trägt, ist be-

sonders in Athen in der Weise gelöst, daß jeder zur Elite gehört — das heißt: jeder Bürger; die Fremden und die Sklaven sind freilich ausgeschlossen.

Die Gemeinsamkeit der Polis ist zunächst die der Personen. Nicht die Häuser und Mauern sind die Stadt, sondern die Menschen; wie denn diese Staaten auch formal nicht als Staaten oder Länder auftreten, sondern als Personen; nicht „Athen" oder „die Stadt" oder „das Land" schließt Verträge ab, sondern „die Athener" — weder die Institution drängt sich vor noch der Boden. Gemeinsam hat dieser Personenkreis seine Erinnerungen oder seinen Mythos, Sprache und Sitte, den Stadtgott. Und schließlich auch den Boden mit den Heiligtümern und den Gräbern der Heroen und der Gefallenen. In Attika, deren Bevölkerung zur frühesten Einwandererschicht gehörte, meldet sich darüber hinaus auch eine gefühlsmäßige Bindung an Grund und Boden. Wie der Staat das „Vaterland" ist, so der Boden die Muttererde[41].

Gemeinsam ist schließlich auch das, was man Kulturbesitz nennen mag. Dieser Besitz lebt nicht nur in der abstrakten Vorstellung, sichtbar und hörbar tritt er täglich entgegen. Und ist ortsgebunden. Nur in Athen kann man die Tempel und die große Plastik sehen (Kopien kommen erst im 2. Jahrhundert auf). Nur hier kann man die dramatischen Aufführungen erleben, nur im einmaligen Augenblick ihrer Erst- und Letztaufführung (Wiederaufführungen und auswärtige Aufführungen sind in früherer Zeit Ausnahmen). Nur hier kann man Perikles und Alkibiades sprechen hören, den Gesprächen des Sokrates lauschen. Die Mündlichkeit, die allgemeine Abneigung gegen Fixierung und Reproduktion beschränkt die Wirkung der Wort- und Bildkunstwerke auf den Rahmen der Polis. So wird dieser Rahmen lebendig durchdrungen und durchsetzt mit den Gebilden höherer Geistigkeit. Von diesen Vorgängen geht eine unabsehbare formende, erziehende Wirkung aus. Dies alles, und nicht nur ein paar Rechtsansprüche, ist mitgemeint in dem „Gemeinsamen", dem Koinon, gehört zum Organismus der Polis, zu dem, was man verteidigt, wenn man wie die Kämpfer von Marathon und Platää sich dem Angreifer entgegenstellt.

[41] W. Keuffel, Der Vaterlandsbegriff in der frühgriechischen Dichtung (Kieler Arbeiten zur klassischen Philologie 5) 1942.

Wenn die Griechen sagen, der Mensch sei von Natur „politisch", das heißt auf Gemeinschaft und staatliches Leben angelegt, so setzen sie auch darin Mensch und Griechen gleich. In Wahrheit ist Gemeinschaft und Machtausübung bei den Menschen nicht nur der Form und Organisation nach ungeheuer verschieden, sondern auch nach dem Grade. Auch in der eignen griechischen Frühzeit waren die staatlichen Kräfte schwach und schwankend. Erst im 7./6. Jahrhundert setzt sich jene geschichtlich einmalige Intensivierung des Gemeinschaftswillens durch, die zur klassischen Form der Polis führt. Klassisch aber wurde diese Form deshalb, weil die Stärke des Ganzen getragen und zugleich reguliert wurde von der Stärke der einzelnen.

VI. DIE GEBILDE

1. Kunst

Die Werke der griechischen Kunst, der redenden wie der bildenden, haben auf das Abendland eine eigentümlich gebrochene Wirkung geübt. Während die römische Kunst fast ununterbrochen in Geltung blieb und zu unbefangener Nachahmung reizte, wurde die Erinnerung an die griechische Kunst immer wieder verschüttet und immer wieder neu entdeckt. Und diese Entdeckungen führten zu seltsam übersteigerten Auswirkungen, man sah in diesen Werken unerreichbar hohe Werte von absoluter Geltung; dann wieder wurde man ihrer müde, fand sie kalt und leer. Zwischen diesen Polen, verzückter Bewunderung und Gleichgültigkeit, schwankt noch heute das Urteil und Empfinden des Abendlandes hin und her.

Der heutige Mensch — und das ist einer der Gründe für diese Unsicherheit — greift von der griechischen Kunst nur einen schattenhaften Nachklang. Er kauft sich im Buchladen eine Tragödie oder Photographien der Plastik und studiert sie im Kämmerlein. Und möge er reisen und die Museen und Ausgrabungen besuchen, möge er ein griechisches Drama auf die heutige Bühne stellen, selbst im Urtext — das alles bleibt Fragment und Surrogat. Dem Bildwerk fehlt die Farbe, der Tragödie Musik und Tanz, beiden Umwelt und Atmosphäre. Und schlimmer noch: dem Betrachter fehlen alle Voraussetzungen eines echten griechischen Betrachters; und gerade wenn er sich andächtig der Betrachtung hingibt, wird es eine falsche Andacht sein, eine Andacht zur Kunst. Und gerade Kunst — ist die alte griechische Kunst nicht.

Die Neuzeit sieht in der Kunst eine schöne Hervorbringung, die frei von praktischen Zwecken ist und interessefreier Betrachtung unterliegt (Kant). Im modernen Zivilisationsapparat ist „Kunst" ein eigener „Sektor", der Kunstbetrieb Gegenstand einer öffentlichen oder privaten Kunst-

„Pflege". Seit dem 19. Jahrhundert neigt der Gebildete zu einer Apotheose von Kunstwerk und Künstler, und vielfach wurde die Kunst ihm eine Art Ersatzreligion. „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat Religion." Das sind Voraussetzungen, die sich in Griechenland erst seit der hellenistischen Zeit bilden und dann in Rom lebendig werden. Das ältere Griechentum ragt in eine Kunstepoche gänzlich anderer Art zurück, der „eine Zeit mit Kunstsammlungen und Kunstbetrieb, Kunstverständigen und Kunstgeschichtlern wohl nie ganz gerecht werden kann" (Buschor).

„Literatur" (zu deutsch: Schreibwerk, Buchwesen) gab es im älteren Griechentum nicht; man las die Wortkunstwerke nicht, man hörte sie. Sich etwa eine Plastik zu kaufen und in seinen Wohnräumen aufzustellen war unmöglich; es gab kein Privateigentum an Kunstwerken, von Schmuck- und Gebrauchswerk abgesehen, in den Wohnhäusern stellte man keine auf, Museen kamen erst im Hellenismus auf: das „Kunstwerk" hatte seinen Platz im Heiligtum oder auf dem Grab. Hinter solchen auffallenden, für neuzeitliches Empfinden befremdenden Tatsachen stehen Strukturunterschiede; sie sind für redende bildende Kunst weitgehend gemeinsam. Poesie etwa und Plastik im einzelnen in Parallele zu setzen hat wenig Erfolg, schon wegen der Unterschiede des Entfaltungstempos; Musik und Tanz müssen ohnehin wegen mangelnder Überlieferung außer Ansatz bleiben. Aber die allgemeinen Grundgegebenheiten der Künste sind in der Tat die gleichen.

a) Die Lebensbindungen

„Frei von praktischen Zwecken" ist die alte Kunst keineswegs. Siegeslied, Siegerstatue, Götterhymnus, Grabepigramm, Hochzeitschor erfüllen sehr konkrete Lebensanliegen. Sie sind gebunden an einen Auftraggeber; auf Vorrat, ohne bestimmten Auftrag, nur aus dem eignen Genius zu schaffen ist in solcher Welt etwas Minderes. Auftraggeber sind große Herren, Tyrannen, Städte, Heiligtümer. Die Kunst dient dem Ruhm (zuerst des Auftraggebers) und ist dadurch ein Politikum erster Ordnung. Sie ist öffentlich, wendet sich immer an ein *publicum*. Sie will, wie die Alten sagen, nützen und

ergötzen (Hesiod, Theogonie, 80 ff.; Horaz, Ars poetica, 333). Natürlich gerät sie auch mit den konkreten Gegebenheiten in Konflikt, und natürlich werden diese Konflikte zumeist vertuscht. Nur mühsame Rekonstruktion läßt noch erraten, wie sich der Dichter eines Siegerlieds mit dem „Programm", den Forderungen des Auftraggebers abfand[1]. Konflikte mit der politischen Macht bedrohten die Spottfreiheit der Komödie. Konflikte mit religiösen Vorstellungen brachten Stesichoros zu seinem Widerruf und zwangen in Athen den Erbauer der Propyläen, auf seinen ursprünglichen Plan zu verzichten.

Die Apotheose des Kunstwerks ist jung. Das Kunstwerk hat kein Eigensein, sein Wesen ist, das steht ebenfalls allgemein fest, Nachahmung. Wenn im Kunstwerk auch erzieherische Kräfte schlummern (oben S. 151 f.), so liegt doch der alten Zeit nichts ferner als eine „ästhetische Erziehung" im Sinne Schillers. Die Person des Künstlers wird mit einer gewissen Reserve eingeschätzt[2]. Man schätzt an ihm sein „Wissen" wie am Seher oder am Handwerker, d. h. die geistige Kraft seines Meistertums.

All das sind selbstverständliche, erst seit dem 18. Jahrhundert aus dem Bewußtsein schwindende Gegebenheiten aller alten Kunst. Eine solche Gegebenheit ist auch der Lebensbezug zur Religion. Heiligtum und Grab ist der einzige oder doch eigentliche Platz der hohen Bildwerke. Und die große Wortkunst hat ihre Stätte bei Götterfest und Leichenspiel. Die Dichter haben den Griechen, wie sie selber sagen, ihre Göttergestalten gegeben; und nächst ihnen, würden wir hinzufügen, die großen Bildhauer.

Indessen ist auch die frühe griechische Kunst nicht in dem Sinne religiös gebunden wie die Tempelkunst des Orients oder die kirchliche Kunst des Mittelalters. Der heilige Bezirk, das Götterfest gab der Kunst ihre eigentümliche Weihe und Hoheit; aber sie war auf diesem kultischen Hintergrund in Gehalt und Gebaren nur locker gebunden. Die Themen

[1] W. Schadewaldt, Der Aufbau des pindarischen Epinikion, 1928.
[2] B. Schweitzer, Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen, in: Neue Heidelberger Jahrbücher, 1925. Ders. Xenokrates von Athen, 1932.

der Kunst sind keineswegs auf das Religiöse beschränkt; vielmehr steht der Mythos, und das heißt der Mensch, im Vordergrund. Die Aufnahme des Mythos in redende und bildende Kunst bedeutet eine Loslösung von der kultischen Bindung, ein erster Schritt zu Autonomie.

Auch die soziologischen Bindungen können sich früh lokkern. An Pindar sehen wir, wie ein bedeutender Dichter sich trotz dem Auftrag, wenn auch nicht gegen ihn, die Freiheit zu wahren weiß; das attische Drama zeigt im ganzen eine bemerkenswerte Sicherheit vor politischer Beeinflussung. Das homerische Epos verfügt schon über die soziologische Unabhängigkeit: es dient nicht mehr dem Ruhm einzelner Fürstengeschlechter oder Gemeinden, es ist bereits panhellenisch orientiert. Diese Freiheit von und vor seinem Publikum ist die Freiheit der Festlichkeit: das Fest bringt die konkreten Tagesansprüche zum Schweigen, die Gemeinde ist idealer Repräsentant, und oft greift die Zusammensetzung des Publikums über die Grenzen der politischen Gemeinden weit hinaus.

In diesen frühen Freiheiten liegen die Keime, die später die Herausbildung einer „reinen" Kunst ermöglichten.

b) Die reine Kunst

Der europäische Klassizismus eines Racine oder Winckelmann näherte sich den Griechen von den späteren Zeitstufen, von den Römern her und stieß in der spätklassischen Epoche, etwa bei Euripides oder Praxiteles, auf das Phänomen der „reinen" Kunst". Später lernte man noch frühere Zeitstufen würdigen, das „Archaische", und betonte naturgemäß den gebundenen Charakter dieser älteren Epochen; so erschien die reine Kunst als Auflösung. Wie eben gesagt, entspricht dieser „Auflösung" schon frühe eine leise Ablösung aus den kultischen und soziologischen Gebundenheiten; und je nach dem Gesichtspunkt könnte man in dem, was die Romantik „Auflösung" nannte, eine Art von letzter Erfüllung der griechischen Möglichkeiten sehen.

Die Auflösung ist nur die Fortsetzung einer „Ablösung", die schon in frühen Zeiten liegt. So beim Götterbild: wir

nennen es ungenau Kultbild, es ist, seitdem es in den Tempel versetzt wird, gerade dem Kult entzogen und Gegenstand einer freieren, sublimeren Anteilnahme. Das gleiche gilt vom Tempel, den seine Stufen aus der Umgebung herausheben wie ein Weihgeschenk und dessen Zweck ein merkwürdig sekundärer ist (oben S. 99). Das Weihgeschenk hat schon als solches die Tendenz der freien, gewissermaßen rein menschlichen Gabe an sich. Das gleiche gilt von der großen Dichtung, sie nimmt an der „Freiheit" des Mythos teil und steigert sie. Sie ist nur sekundär Kultpoesie; das Verfassen von Kulthymnen scheint etwas mehr Untergeordnetes gewesen zu sein. In der Tragödie einen Kultakt zu sehen ist nur dem möglich, der dem Kult seinen Ernst nimmt. Denn sie ist Darstellung, und zwar im Wettbewerb stehende; drei Kultakte hintereinander mit Preiskrönung des gelungensten — das hat wohl noch keine Religion der Welt geduldet. Die Tragödie kann wirkliche Kultakte *darstellen*, Opfer und Gebet: aber nicht zum frommen Mitvollzug, sondern im Rahmen der Handlung, nicht als kultische, sondern als dramatische Akte. Wenn der frühen griechischen Kunst noch Nachklänge magischer Bezweckung anhaften, so sind das eben nur Nachklänge. Von Anfang an wird sie aus der Distanz hingestellt und fordert weniger zum Nachvollziehen von Vorgängen auf und zur Identifizierung mit den Helden als zur Betrachtung. Das Kunstwerk ist nicht sein Gegenstand, sondern stellt ihn dar. Wenn die Grabstatue durch ihre Inschrift spricht: „Ich bin der und der"[3], so verhält sie sich ebenso wie der Schauspieler auf der Bühne, der sich in seiner Rolle vorstellend mit Namen nennt.

Um die Zeit des Peloponnesischen Krieges wird in der Tragödie ein gewisses Verblassen des Mythischen sichtbar. Der Hergang auf der Bühne gewinnt Eigeninteresse, wird nicht mehr nur als Vergegenwärtigung des Mythos angeschaut, sondern als Bühnenvorgang, als Spiel: aus der Tragödie löst sich das „Theater" ab, die Schaubühne, deren Spiel ein Spielen wird. Hier entsteht das europäische Schauspiel; dies abgelöste, „freie" Kunstwerk bedarf nicht mehr des national gebundenen, unübertragbaren Mythos, es kann

[3] B. Schweitzer, Studien zur Entstehung des Porträts bei den Griechen, 1940, 8 ff.

andere Gehalte aufnehmen, und einige Generationen später steht das „bürgerliche Schauspiel" Menanders da, das zur Grundlage der europäischen Bühne wurde. Ein entsprechender Vorgang zeigt sich um die gleiche Zeit in der bildenden Kunst[4]: die mythischen Gehalte verlieren an Gewicht, neue Gehalte treten hervor, die alte griechische Tendenz der Anthropomorphisierung setzt sich fort als Herausarbeitung eines „reinen" Menschenbildes.

Jetzt wird die Poesie zur Literatur, der Dichter zum Schriftsteller. Der Hellenismus gelangt zur „poésie pure"; das Besondere, Beschränkte, Lokale, das Einmalige, Pompöse, Grandiose — all das wird im Kunstwerk isoliert, mit feinnerviger Hand in seiner Eigenart erfaßt. Zum erstenmal dient das Kunstwerk dem Schönen um seiner selbst willen. War schon immer die Mache der griechischen Kunstwerke von hoher Kultur besten Handwerks, so wird sie hier bis in die Einzelheiten mit Virtuosität durchgefeilt, eine Atelierkunst der Kenner. Es entstehen echte Kunstwerke; aber sie sind nicht mehr als eben Kunst.

c) Stil

Die griechischen Kunstwerke der älteren Zeit sind öffentlich, für unmittelbaren Empfang geprägt, in diesem konkreten Augenblick auf Ohr und Auge wirkend. Daher großlinig und ohne die Reize einer intimen, allzu differenzierten persönlichen Wirkung. Sie sind getragen von der Festlichkeit ihres Lebensraums, und also von Natur allgemein verständlich. Sie sind angestachelt von dem allgemeinen Eifer des Wettbewerbs, und daher in dem gegebenen Rahmen von dem Willen zur Meisterschaft hochgetrieben. Sie haben eine gewisse Allgemeinheit, die sie von der eben gekennzeichneten Besonderheit des Hellenismus unterscheidet.

Was wir „Stil" nennen[5], enthält verschiedene Momente in sich. Einmal sind es die allgemeinen Gegebenheiten einer

[4] G. Rodenwaldt, Theoi rheia zōontes, in: Abh. Berl. Akad. 1943.

[5] Nach dem französischen „style", das auf lat. *stilus* zurückgeht, „Schreibgriffel", dann „Schreibart", im Altertum nur von der Literatur gebraucht.

Epoche, wie sie eben charakterisiert wurden. Dann ist „Stil" auch die besondere Art von Ausdrucksformen, die sich bei regelmäßiger handwerklicher Übung in einer Kunstart ausbilden, die Konventionen der Kunstmittel. Sie sind in der griechischen Kunst reich entwickelt, der epische, der chorlyrische, der tragische Stil, der Reliefstil, Tierstil, Palmettenstil usw. In dieser Durchbildung der Einzelformen liegen reiche Möglichkeiten der Aussage und anderseits die Gefahren der Manier; ein konventioneller Stil kann sich sozusagen von selber weiterdichten und so auch der durchschnittlicheren Leistung Form geben. — Daß „Stil" außerdem noch den Formenwandel der Epochen (geometrischer, archaischer, klassischer Stil) und die individuelle Handschrift eines Künstlers (Stil des Aischylos, Pheidias) bezeichnen kann, bleibe hier beiseite. Schließlich ist mit „Stil", „Wille zum Stil" eine bestimmte Tendenz zur Geformtheit gemeint, ein bewußter Gestaltungswille, dessen höchste Ausprägung für die „reine" Kunst bezeichnend ist; in diesem Sinne hat Kallimachos mehr Stil als Homer.

Eine Besonderheit des griechischen Kunststils sind die Stildialekte. Wie die gemeingriechische Sprache sich landschaftlich in Dialekte scheidet, so zeigt auch die Kunst lokale Sonderprägungen. Das korinthische Gefäß, die sizilische Komödie tragen die Merkmale ihrer Ursprungslandschaft an sich. Das ist bei den Griechen nicht anders als bei andern Völkern, wo man etwa die rheinische oder fränkische Herkunft einer Madonna, die florentinischen oder venezianischen Wesensmerkmale einer Zeichnung, die italienische oder französische Faktur einer Suite, bei genügender Schulung mit Sicherheit scheiden kann. Die griechische Kunst ist gegenwartsgebunden und damit ortsgebunden: in der Unmittelbarkeit, in dem konkreten Auftreten vor einer lokalen Gemeinde scheinen alle Voraussetzungen gegeben, um diese Kunst in lauter verschiedene Provinzen zerfallen zu lassen. Und in der Tat: Homer ist ionisch, Pindar dorisch, und die Bauordnung des Tempels scheidet sich in dorische und ionische.

Indessen liegen diese Dinge bei den Griechen doch anders als sonst. Johann Peter Hebel, Jeremias Gotthelf oder Fritz Reuter sind bedeutende dichterische Erscheinungen im Raum

der deutschen Gesamtliteratur, wie bei den Franzosen Mistral. Aber wie hoch man immer diese Dialektdichtung einschätzen möge, zuletzt bleibt das Landschaftliche eine Schranke. Der Stildialekt verhindert die volle Aufnahme in die nationale Gesamtkultur. Die Griechen haben auch auf diesem Gebiet die Mannigfaltigkeit mit der Einheit zu verbinden gewußt. Ionisch, oder genauer: eine auf ionischer Basis mit äolischem Einschlag entwickelte, traditionsreiche Kunstsprache, schreibt jeder, der episch oder elegisch dichtet, auch der Böoter Hesiod, der Spartaner Tyrtaios, der Athener Solon; und das Chorlied ist, wo immer es entsteht und vorgetragen wird, typisch dorisch gefärbt. Der Literaturdialekt ist keine liebenswürdige Lokalnuance[6], sondern eine reine Form. Ähnliches gilt von den Stildialekten der bildenden Kunst. Die Kunstdialekte werden panhellenisch. Das zeigt sich schlagend in der Möglichkeit (die etwa in der deutschen Literatur undenkbar wäre), diese Dialekte zu *mischen*. Die attische Tragödie prägt sich eine Sprache, die in ebenso kunstvoller wie harmonischer Weise aus attischen und dorischen Elementen (unter Mitwirkung des Ionischen) gemischt ist. Und die Bauten der klassischen Zeit zeigen eine charakteristische Mischung der dorischen und ionischen Ordnung, unter gelegentlicher Hereinziehung des Korinthischen. —

Für die redende und bildende Kunst der späteren griechischen Zeiten ist eine Tendenz charakteristisch, die man Klassizismus und Archaismus nennt, ein immer neues Zurückgreifen auf ältere Vorbilder, frühere Formen und Gehalte. Diese Hinwendung zur Kunst der Vergangenheit wird oft so stark, daß sie die gegenwärtigen Kräfte überdeckt, und man hat ihre lebenentfremdende Wirkung oft beklagt. Wahrscheinlich ist aber das Archaisieren ein Schicksal, dem jede „reine" Kunst immer wieder verfallen wird. Die Griechen konnten eine besondere Zähigkeit und Lebendigkeit im Bewahren des Alten entwickeln (oben S. 76), ihr Archaisieren erscheint daher oft als lebendig und schöpferisch. Es gibt wahrscheinlich im Leben jedes Volkes Abschnitte, in denen gar nichts Besseres und Produktiveres getan werden kann,

[6] Reine Heimatdichtung ist etwa Alkman (lakonisch) oder Korinna (böotisch). — Wieder anders ist das freie Spielen mit den Dialekten wie bei Theokrit.

als das Alte anständig zu konservieren und geschmackvoll nachzubilden. —

Das Kunstwerk entzieht sich in besonderem Maße der Verallgemeinerung, es lebt im sinnlichen Gewahrwerden des Augenblicks, daher hier nur äußere Umstände und Vorbedingungen anzudeuten waren. Alles einzelne — und hier ist das einzelne das Eigentliche — wäre bei den einzelnen Werken und Künstlern zu sagen.

2. *Philosophie*

Im 6. Jahrhundert tritt in Griechenland plötzlich eine Reihe von Männern hervor, deren Verhalten man (mit einem späteren Ausdruck) *philosophisch* nennt. Der Impuls dieses Auftretens hat eine bis dahin latente menschliche Haltung ausgelöst, die seitdem für das europäische Geistesleben charakteristisch ist: die abendländische Kultur ist ohne Philosophie nicht zu denken, und alle abendländische Philosophie beruht trotz aller Wandlungen und Polemiken in ihren Grundlagen direkt oder indirekt auf der griechischen.

Philosophie ist ein grundsätzlich neues, auf eignem Denken beruhendes Befragen der Welt und des Lebens. Sie ist nichts Selbstverständliches, mit dem Menschen als solchem Gegebenes: es gibt große Zeiten ohne Philosophie, z. B. die Zeit Homers; es gibt große Kulturvölker ohne Philosophie, z. B. die Ägypter.

a) Krise des Mythos

Wie im späteren Verlauf so oft, ist auch in ihrem Ursprung die europäische Philosophie ein Krisenphänomen. Es handelt sich um die Auflösung der mythischen Welt, d. h. um das Schwinden des Glaubens an ihre Wirklichkeit und ihre Werte. Das alte Weltbild wurde geformt und vertreten von den Dichtern, so von Homer und Hesiod: ihnen treten daher die Philosophen von Anbeginn und immer wieder mit leidenschaftlicher Polemik entgegen (Xenophanes, Heraklit, Plato). Das alte Weltbild beruhte auf dem unbefangenen Hinneh-

men einer im einzelnen ziemlich frei zu gestaltenden, in den Grundzügen aber unangefochtenen Tradition: die Philosophen polemisieren gegen die „Menschen" und dies ihr blindes Hinnehmen (Heraklit, Parmenides, Xenophanes). Statt das Gegebene als gegeben zu nehmen, „verwundern" sie sich — was nach Plato der Anfang der Philosophie ist. Sie sind erfüllt von einem neuen, polemischen Pathos der Wahrheit (wie es ähnlich vor ihnen schon Hesiod war). Das alte Bild der äußeren Wirklichkeit war gelagert in drei Schichten von oben nach unten, Himmel, Erde, Tartaros, an den Rändern ins Unbestimmte verschwimmend: das neue Bild, der Kosmos, überwindet grundsätzlich das Unten und Oben, gibt der Welt feste Grenzen und Maße und sieht sie schon früh als Kugel.

b) Vorphilosophische Vorstufen

Erscheint die griechische Philosophie, wenn man auf den Radikalismus und die polemische Verve ihrer Äußerungen hört, als revolutionär Neues, so sprechen anderseits doch in der Art, wie dies Neue sich formt, dauernde Anlagen und Tendenzen des griechischen Geistes. Der neue Mut, mit dem die frühen Denker, nur auf sich selber gestellt, der Gemeinschaft und der Tradition entgegentreten, hat seinen Vorläufer in der inneren Freiheit, die auch schon die Dichter mit dem Mythos selbständig und schöpferisch schalten ließ. Die Philosophen messen die Dinge an der Richtschnur der Vernunft: so hatte seit je das religiöse Denken und Empfinden der Griechen eine Tendenz, aus Götterbild, Sage und Kult das auszumerzen oder das daran umzuformen, was ihrer klaren und reinen Vorstellungswelt widersprach. Die Philosophen fragen nach dem letzten Ursprung oder Urgrund der Dinge (der ἀρχή): ähnlich haben auch schon die Epiker, hat das frühe Rechtsdenken gefragt (z. B. Ilias 22, 116).

c) Das spezifisch Philosophische

Was zeichnet die Philosophie vor den andern Grundhaltungen des griechischen Menschen aus? Was unterscheidet Hera-

klit von Homer? Und da es gleichzeitig mit den Philosophen auch andere rationalistische Kritiker des Mythos gibt: was unterscheidet Heraklit von dem Milesier Hekataios?

Die Philosophen fragen *unermüdlicher*. Sie bleiben nicht bei diesem Ding stehen, sie fragen auch nach den andern; statt dieser einen Pflanze geht es um alle Pflanzen, statt der Sitten des eignen Volkes um die aller Völker. Das philosophische Denken ist *umfassend*. — In diesem umfassenden Überblick sucht der Philosoph nicht die bunte Mannigfaltigkeit, sondern die *Einheit*, nicht den Einzelfall, sondern die *Regel*, nicht das Vorübergehende, sondern das *Dauernde*. Das also, worin das eine dem andern gleicht, den *Typus*, die *Idee*. — Die Philosophen stehen unter einer neuen *Verantwortung*. Die andern Rationalisten erscheinen demgegenüber willkürlich und selbstherrlich, subjektiv und rechthaberisch, die Dichter naiv. Die Bindung an die Verantwortung, die Pflicht zur Rechenschaft, ist eine frei gewählte Bindung an die Wahrheit und die Sache. — Das philosophische Denken beruht auf einer Scheidung zwischen *wesentlich* und unwesentlich, eigentlich und uneigentlich, d. h. auf einer besonderen Kraft der (metaphysischen) Abstraktion[7]. — Diese umschauenden, messenden, analysierenden Verhaltungsweisen sind nur möglich dank einer besonderen Wachheit, Schärfe und Kraft des *Verstandes*. Der damit drohenden Zersplitterung und Entleerung wird begegnet durch die bildhafte Art des griechischen Verstandesdenkens (Idee, Wesensschau, Personifikation). Das Allgemeine erscheint diesem Denken nicht blaß und kraftlos, sondern ist ihm gerade von höchster Kraft und Lebendigkeit erfüllt (Gottesbeweise).

d) Die philosophische Lebensform

Das Denken tritt hervor in Lehre und Buch, zunächst vielleicht nur als Nebenwerk (die älteren Denker haben meist nur ein einziges, ziemlich kurzes Buch verfaßt). Aber es hat die Tendenz, die ganze Haltung des Denkers und seiner Anhänger zu prägen: Philosophie wird eine *Lebensmacht*, der

[7] Vergleiche oben S. 41 ff. und 126, 131.

philosophische Mensch ein Typus. Die Philosophie hat ihre Märtyrer; von Sokrates bis Boethius ist sie immer wieder in der Todesstunde der Menschen machtvoll zugegen. Die Philosophie wird zu einer entscheidenden Macht in der griechischen Erziehung. Es kommt zu einem bündischen Zusammenschluß der Philosophierenden (Pythagoreischer Bund; Akademie), es entstehen die Philosophenschulen, organisierte, als Kultvereine rechtsfähige, grundbesitzende Korporationen mit fester Abfolge der Schulhäupter; sie dauern das ganze Altertum hindurch als wesentliche Träger der Lehrtradition, wenn auch später oft das lebendigere Philosophieren außerhalb von ihnen stattfand.

e) Philosophie und Religion

Ihr Verhältnis ist bei den Griechen von Anfang an das einer inneren Spannung. Die Philosophen kämpfen gegen Traditionen des Kultes, des Glaubens, gegen die gedankenlose Gleichsetzung des Götterbildes mit dem Gott selber, gegen das „unheilige" Treiben bei den Mysterien, gegen das überlieferte Bild der Götter als menschlicher Gestalten mit menschlichen Eigenschaften und Schwächen, gegen die Vielzahl der überlieferten Götter, und zwar kämpfen sie mit Argumenten, die dann später von der christlichen Polemik gegen das Heidentum übernommen werden[8]. Dem Volk gelten vielfach die Naturphilosophen, die Kosmologen und Astronomen als Atheisten (Plato, Gesetze 967 a).

Aber der philosophische Kampf gegen Teile der religiösen Überlieferung zielt nicht auf Entgötterung, sondern auf Entmythisierung, auf eine reinere, höhere Gottesvorstellung und eine geistigere Haltung zum Gottesdienst. Die griechische Philosophie enthält in sich die Theologie[9]. Eine neue Stufe dieser Geistesreligion betritt Plato, dessen Denken eine Anleitung zur Gotteserkenntnis enthält (Gesetze 10. Buch), in der auch für die überlieferten Götter Platz bleibt (Phaidros, Timaios). Für den jungen Aristoteles ist der Kosmos der „sichtbare Gott". Von ihm stammt die Forderung der An-

[8] Xenophanes Fragm. 10—16; 23—26 Diels; Heraklit Fragm. 5. 14 Diels.
[9] W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953.

betung im Geiste[10], von ihm die Bezeichnung der später so genannten „Metaphysik" als „Theologie". Plato und seine Schule geben der Theologie der hellenistischen Philosophenschulen Grundlage und Norm; durch die Stoa wird die Weltfrömmigkeit in weite Kreise getragen und, durch Plotin vertieft, dem Abendland übermittelt. In der Spätantike stehen die Philosophen, die Mysterienkulte und die Orakel im gemeinsamen geistigen Kampf gegen das erstarkende Christentum, während anderseits die letzten Endes platonische Theologie das christliche Dogma formen hilft, so bei Origenes, den Kappadokiern, Augustin.

f) Die alte Philosophie und die spätere

Die griechische Philosophie lebt in steter Traditionsfolge durch Mittelalter und Neuzeit hindurch bis auf den heutigen Tag; sie ist das unmittelbarste, ungebrochenste Stück unseres Griechenerbes. Es ist aber die ältere griechische Philosophie (bis etwa Plato) durch bestimmte Züge von aller späteren unterschieden, die der moderne Benutzer leicht vergißt, die aber gerade etwas von ihrer Größe und Eigenart ausmachen. Es gibt keine Teile und *Sonderfächer* der Philosophie, wie Logik, Ethik, Ästhetik usw.; die erste Teilung finden wir bei Platos Schüler Xenokrates. Die alte Philosophie geht in jedem einzelnen immer aufs Ganze. Auch sind theoretische und praktische Philosophie grundsätzlich eine Einheit. — Es gibt keine Trennung von Philosophie und *„Einzelwissenschaften"*; Fragen, Forschen, Wissen, Denken sind universal, und viele Philosophen sind zugleich „Einzelwissenschaftler": Anaximander treibt Geographie, Pythagoras Mathematik und Akustik, Empedokles Medizin, Demokrit, Plato, Aristoteles forschen auf allen Wissensgebieten. —

Dogmatik und *Systematik* treten zurück, alles ist in ständiger Bewegung, das Fragen unersättlich. Polaritäten, Antinomien, Paradoxien sind beliebt. Es geht, kantisch gesprochen, mehr um das Philosophieren als um die Philosophie. Weshalb denn auch eine Reihe wichtiger Denker nicht ge-

[10] Fragm. 49 Rose; Jaeger, Aristoteles 163[4].

schrieben, sondern nur gelehrt haben: Pythagoras, Sokrates, Arkesilaos, Epiktet, Ammonios Sakkas — genau genommen auch Plato. — Es herrscht in der alten Philosophie, obgleich sie die ganz persönliche Leistung einzelner ist, doch ein „produktiver *Eklektizismus*" (Stenzel); das einmal Gefundene wird Allgemeingut, das die Späteren frei verwenden; die großen Denker fassen die Leistung der Vorgänger schöpferisch zusammen: so noch in später Zeit Poseidonios und Antiochos. — Philosophieren ist kein *Beruf* und Erwerb, sondern das freie Tun von Männern, die durch Wohlstand (Heraklit, Anaxagoras, Plato) oder Bedürfnislosigkeit (Sokrates) oder das Ausüben anderer Berufe (Xenophanes Dichter, Alkmaion Arzt) unabhängig sind. Erst die Sophisten lehren für Geld.

3. Wissenschaft

a) Der positive Wissensertrag

So fragwürdig der Begriff des „Fortschritts" ist, auf dem Gebiet des gegründeten menschlichen Wissens kann man sinnvoll von einem meßbaren sachlichen Fortschritt sprechen. Von dem freudigen Gefühl des Fortschritts in der Exaktheit des Wissens war man in der Alten Akademie bewegt[11]. Das ganze Griechentum hätte ein gleiches Gefühl haben können. Als um das Jahr 50 v. Chr. der letzte große Forscher des griechischen Kulturkreises, Poseidonios starb, konnte man auf etwa ein halbes Jahrtausend griechischer Wissenschaftsarbeit zurückblicken. Diese 500 Jahre haben das menschliche Wissen mehr gefördert als die voraufgehenden 5000 oder die nachfolgenden 1500 Jahre; sie können sich mit der Epoche von 1500 bis zur Gegenwart durchaus messen, selbst angesichts der atemberaubenden Wissenserweiterung der letzten Jahrzehnte. Bedenkt man, daß die Griechen erst die geistigen und menschlichen Voraussetzungen zu schaffen hatten, auf denen seither alles weitere Forschen fußt, so wird man bei aller Bewunderung der neuzeitlichen Leistung ihren Anteil vielleicht noch höher einschätzen. Seit der Bändigung des

[11] Aristoteles Fragm. 52 Rose. W. Jaeger, Aristoteles, 97.

Feuers und der Seßhaftwerdung des Menschen hat weder die Entdeckung des Eisens noch die Entwicklung der großen orientalischen Reichsorganisationen — beides wahrhaft epochemachende Einschnitte — das Antlitz von Welt und Leben so umgestaltet wie die griechische Wissenschaft. Die Geschichte des menschlichen Wissens zerfällt eindeutig in zwei Epochen, die prähellenisch-primitive und die griechisch-nachgriechische; die prähellenisch-primitive Epoche hat an vielen Stellen, wo die Belebung durch den griechischen Einfluß nicht hindrang oder keine Aufnahme fand, weiter gedauert, teilweise bis auf den heutigen Tag. Mit der nüchternen Feststellung dieser Tatsachen ist über den Wert des Wissens überhaupt und des griechischen insbesondere zunächst noch nichts gesagt.

Das primitive Weltbild sieht überall auf der Erde sich ziemlich ähnlich; im 8. Jahrhundert mag es in Griechenland damit nicht viel anders bestellt gewesen sein als anderswo. Da ist die Erde die riesigste aller Wirklichkeiten, unerschütterlich ruhend, der Himmel ein Zelt oder Mantel, die Sterne sind eine Stickerei des Mantels oder dämonische Wesen. Die griechische Wissenschaft macht die vielleicht umstürzendste Entdeckung: die Kugelgestalt der Erde; ein griechischer Forscher stand an der spanischen Küste und, nach Westen deutend, erklärte er, in dieser Richtung weiter segelnd würde man nach Indien gelangen — eine These, die den Kolumbus inspiriert hat. Man entdeckt die Achsendrehung der Erde. Man stellt als Hypothese — die dem Kopernikus wohlbekannt war — das heliozentrische System auf. Man gewinnt eine Vorstellung von den kosmischen Riesenmaßen, wenigstens innerhalb unseres Sonnensystems; man berechnet die Entfernung des Mondes und der Sonne (ohne optische Instrumente!) annähernd richtig; man bestimmt durch Gradmessung den Erdumfang, weiß die astronomische Position des Ortes zu messen und hat eine lebhafte Vorstellung von der Winzigkeit der Erde als eines Sterns unter Sternen. Man erkennt die Abhängigkeit der Gezeiten des Meeres vom Mondlauf. Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Geographie sind gelegt. Man beherrscht die Grundgesetze und -methoden der Mathematik, die Irrationalzahl, die Theorie der Kegelschnitte, die Infinitesimalrechnung, Trigonometrie

und analytische Geometrie. Man kennt und meistert Schwerpunkt und spezifisches Gewicht, Hebelgesetz, Flaschenzug und Brennspiegel. Man studiert die Einwirkungen des Klimas auf den Menschen und erkennt die Erblichkeit gewisser Krankheiten. Man kennt die Rolle des Gehirns als Zentralorgans, die des Herzens für den Blutkreislauf, hat detaillierte Kenntnisse vom Bau des Auges wie des Groß- und Kleinhirns und weiß die menschliche Intelligenz in Beziehung zu setzen zu der, verglichen mit den Tieren, mannigfaltigeren Ausbildung des menschlichen Gehirns — alles auf Grund von Sektionen an Tier und Mensch (auch Vivisektionen). Man scheidet zwischen sensiblen und motorischen Nerven. In der Botanik hat man eine wohldifferenzierte Morphologie, Biologie, Pflanzengeographie. Man hat die niederen und höheren Tiere eingehend studiert, den gleitenden Übergang von den Pflanzen her, kennt genaue Einzelheiten der tierischen Anatomie (z. B. die Eustachische Röhre) und Physiologie (Verdauung, Fortpflanzung). Aus Fossilien zieht man kühne paläontologische Schlüsse und stellt eine den Darwinismus vorwegnehmende Theorie von der Entwicklung der Lebewesen auf. Gering ist die Kenntnis fremder Sprachen und Literaturen, reich aber die ethnologische Beobachtung. Für Griechenland wertet man Bodenfunde und Inschriften zu geschichtlichen Erkenntnissen aus, treibt Folkloristik, sammelt Sprichwörter und Mythen, durchforscht die Chroniken und Archive, bringt systematisch die Handschriften zusammen, ordnet und katalogisiert sie. Die politische Geschichte, die Kulturgeschichte, die Geschichte der Religion, der Literatur, Musik, Philosophie und die Geschichte der Wissenschaften wie Mathematik und Medizin werden umfassend durchgeführt. Grammatik und Philologie stehen in Blüte.

b) Die Methoden

Wissenschaft, d. h. die griechische Form des Wissens, unterscheidet sich vom bloßen Wissen, wie es die prähellenischen Kulturen in reichem und ausgebildetem Maße besaßen[12]

[12] Abel Rey, La science dans l'antiquité, I: La science orientale avant les Grecs, 1930. B. L. van der Waerden, Erwachende Wissenschaft, 1950,

durch den methodischen Zug. Das bedeutet letzten Endes: nicht der Stoff des Wissens, das Resultat ist das Eigentliche, sondern der Vorgang seiner Erreichung, nicht das Gewußte, sondern die Wege des Wissens und Forschens; „Methode" heißt Weg. Dies „wegbewußte" Forschen führt zu einer so ungeheuren Wissensbereicherung wegen des immerwachen Wissens*triebes* (in dem Aristoteles im Anfang seiner „Metaphysik" einen menschlichen Urtrieb erkennt — richtiger wäre wohl: einen griechischen Urtrieb). In den vorgriechischen Kulturen blieb das Wissen so viel bescheidener, zuallererst weil man nicht mehr wissen *wollte*, weil man nicht fragte und weil man nicht zweifelte. So kann man als Urmethode der Wissenschaft den unermüdlichen Trieb zum Weiterfragen bezeichnen. Im übrigen sind die Grundmethoden der griechischen Wissenschaft die folgenden:

α) Der Blick aufs Ganze

Plato (Charmides, 156) nennt es eine spezifisch griechische These der Medizin, daß man kein einzelnes Glied allein heilen könne; kommt einer mit Augenschmerzen zu einem guten Arzt, so wird er ihm erklären, daß er notwendig den Kopf, ja den ganzen Leib mitbehandeln müsse, wenn das Auge gesund werden solle, und mit dem Leib auch wohl noch die Seele[13]. Hier ist ein Prinzip ausgesprochen, das die griechische Medizin charakteristisch von der hochentwickelten ägyptischen unterscheidet[14]. Denn der Rückgriff auf die umfassendere Einheit hört beim Leib nicht auf: auch die Umgebung ist von Bedeutung für die Krankheit: das Klima, die Jahreszeit, die Luftströmungen, das Trinkwasser. Denn der Mensch gehört einem weitgreifenden Wirkungsbereich an, er

[12] 1956. O. Neugebauer, The Exact Sciences in Antiquity, 1951 (dazu O. Becker, Gnomon 24, 1952, 406 ff.). O. Becker und I. E. Hofmann, Geschichte der Mathematik, 1951. P. Diepgen, Geschichte der Medizin 1, 1949.

[13] Daß seelische Zustände körperliche Krankheit geradezu hervorrufen können, war den Griechen wohlbekannt, Sophokles Fragm. 602 N (= 663 Pearson).

[14] M. Pohlenz, Hippokrates, 1938, 74. W. Nestle, Griechische Studien, 1948, 538 ff.

ist ein Stück Natur. In das Ganze dieser Natur muß der Arzt Einblick haben, wenn er die Ursache der Krankheit erkennen will; dies Ganze nämlich ist homogen, es wirken in ihm überall die gleichen Kräfte. Der wahre Arzt ist also nicht nur Medizinmann oder Heilpraktiker, sondern Naturwissenschaftler; noch heute führt er dies im Englischen im Namen: physician.

Dieser Blick auf das Ganze bedeutet also eine Loslösung von dem einzelnen Fall, seine Einordnung in größere Zusammenhänge. Der praktische Einzelerfolg stellt sich gerade deshalb ein, weil man ihn nicht praktisch, sondern theoretisch angeht und nicht zuerst auf den Erfolg aus ist, sondern auf die Ursache. Die „reine" Wissenschaft ist praktischer als alle allzu Praktischen: die griechischen Ärzte haben es bewiesen, indem sie mit ihren Erfolgen an den ausländischen Höfen die altberühmten ägyptischen Ärzte aus dem Felde schlugen.

Ähnlich sind sie in der Astronomie verfahren. Wenn Thales die Sonnenfinsternis vom Jahre 585 vorausgesagt hat, so ist das eine Leistung, die in ungefähren Terminen rein empirisch möglich ist und wohl auch der babylonischen Himmelskunde möglich war. Die exakte Vorherbestimmung der Finsternisse — wir lesen sie in der Zeitung und empfinden gar nicht mehr das Großartige dieser Leistung — ist nur möglich, wenn man das Finsternisphänomen nicht isoliert sieht, sondern das Ganze des Gestirnlaufs und der Gestirnläufe überhaupt ins Auge faßt. Die babylonische Sternkunde war angetrieben von astrologischen Interessen, d. h. von den praktischen Bedürfnissen der Königs- und Länderastrologie. Die Wirkungen, nach denen man hier fragte, sind lauter Einzelwirkungen; ganz bestimmte Konstellationen haben ganz bestimmte konkrete Folgen, die verwirrende Vielfalt dieser Einzelheiten macht die babylonische Astrologie so unübersichtlich. Auch hier sieht das griechische Denken zunächst ganz vom praktischen Erfolg ab und fragt nach dem Ganzen; das Resultat dieses Fragens ist die Aufdeckung der Gestirnbewegungen und die Idee des Kosmos. Das bedingte zunächst ein völliges Abstreifen der astrologischen Momente; wie der Mediziner, so mußte der Sternkundige Naturwissenschaftler werden, aus der Astrologie wurde die Astronomie.

Erst dann konnte sich die Frage, welche Wirkung von den Gestirnen auf die Erde ausgeht, neu stellen und stellte sich neu: nämlich als Wirkung eines Ganzen, des Kosmos. Als die Astrologie wieder eingelassen wird, haben die Griechen sie nicht nur erstmalig systematisiert[15], sondern in diesem grundsätzlichen, seitdem weiterwirkenden Sinn umgeformt.

β) Die Ursache

Nach einem Grund zu fragen ist allgemein menschlich. Auch der primitive Mensch weiß und „erkennt" den Zusammenhang zwischen Schlag und Schmerz, die nächste Stufe kennt den Zusammenhang zwischen Zeugung und Kind; ätiologische Mythen erklären den Ursprung und ersten Anlaß bestimmter Kulthandlungen, und in der verbreiteten Vorstellung des Urhebergottes nimmt das allgemeinmenschliche Kausalitätsbedürfnis umfassende Form an.

Die Griechen haben nun in besonderem Maße dies Ursachendenken gesteigert. Sie sind getrieben von einer ätiologischen Leidenschaft. „Mehr wert ist es mir", sagte Demokrit, „einen einzigen Ursachenbeweis zu finden, als wenn mir Reich und Thron der Perser in den Schoß fielen" (B 118 Diels). Leukipp hatte dazu die theoretische Formulierung geprägt: „Kein Ding geht ohne Ursache vonstatten, sondern alles aus rationalem Grund und mit Notwendigkeit" (B 2 Diels). Es handelt sich hier nicht um eine bloße Steigerung des primitiven Kausalitätsbedürfnisses, sondern um etwas Neues, die Herausarbeitung der „reinen" Ursache.

Erstens ist Ursache letzte Ursache. Man bleibt nicht beim nächsten Anlaß stehen, sondern fragt weiter bis zum Ur-Grund. Die Unterscheidung von äußerem, auslösendem Anlaß und tiefer liegender Ur-Sache ist beispielsweise für die Deutung von politischen Konflikten von erhellender Wirkung gewesen (Thukydides). Sie hängt zusammen mit der Tendenz, von der Einzelheit aufs Ganze hinzublicken.

Doch ist es zweitens dabei mit einem raschen Hinblicken auf das Letzte nicht getan. Die Krankheit mag beispiels-

[15] M. P. Nilsson, The Rise of Astrology in the Hellenistic Age, Lund 1943.

weise ausgelöst sein durch eine Ernährungsstörung, und ihre letzte und eigentliche Ursache wäre die Einwirkung böser Gestirnkonstellationen oder das Wirken eines Dämons. Nein, die Ursachenkette muß, wie das besonders die platonische Logik mit ihrem Zerlegen (Dihairesis) herausgearbeitet hat, lückenlos sein, und ihr muß Schritt für Schritt nachgegangen werden. Und alle diese Glieder der Kette stehen unter einheitlichem Gesichtspunkt: sie liegen alle im Bereich der Natur. Denn die Natur ist das eigentlich Wirkliche und damit Göttliche. Es gibt keine besondere göttliche, dämonische Verursachung der Krankheiten; auch das erschreckende Bild des Epileptikers ist nicht das Werk einer Dämonenbesessenheit, auch diese Krankheit hat natürliche und insofern dann allerdings wieder göttliche Ursachen. Das ist die großartige These der hippokratischen Schrift über die Epilepsie.

Und drittens scheiden die Griechen die reine Ursache von der Schuld. Die Ursache dafür, daß ich geschlagen werde, ist zunächst nicht, daß ich etwas begangen habe, sondern daß der andere schlägt. Warum er aber schlägt, diese Frage ist von einem neuen Ausgangspunkt, nämlich *seinen* Motiven anzugreifen. Diese Befreiung vom primitiven Schuld- und Sühnedenken hat ihren größten Triumph gefeiert in der Analyse der Kriegsschuldfrage in der thukydideischen Darstellung des Peloponnesischen Krieges. Was Objektivität, nämlich innere Überlegenheit über Parteidoktrinen und nationalistische Ideologien, bedeutet, ist hier der Welt zum erstenmal gezeigt worden. Wirkliche Geschichtsschreibung ist erst seit diesem reinen, unparteiischen Auffassen von Tat und Geschehen möglich geworden, das heißt seit den Griechen, seit Herodot.

γ) Analyse

Als einst — heißt es bei Herodot — der weiseste Grieche Solon den reichsten Mann des Orients, den Lyderkönig Kroisos besuchte, wollte er dem König den Wechsel im menschlichen Leben vor Augen stellen. Dies machte er folgendermaßen: Das menschliche Leben sei auf 70 Jahre angesetzt. Diese 70 Jahre ergeben 25 200 Tage, wenn man die Schalt-

monate nicht einrechnet; die Schaltmonate machen nochmals 1050 Tage aus. Von all diesen, insgesamt 26 250 Tagen nun gleicht keiner dem andern (1, 32). — Zunächst ist hieran bezeichnend, wie der Grieche hier mit den Mitteln des orientalischen Wissens arbeitet; Kalender, Maß, Gewicht stammen ja aus dem Orient, die Griechen handhaben sie, und zwar mit allen Finessen. Zweitens wirkt hier jene Tendenz aufs Ganze, von der wir sprachen; schwerlich wird ein Vorgrieche auf den Gedanken gekommen sein, den Kalender, der für die einzelnen Tage des Jahres die praktisch nötigen Angaben vermittelt (vor allem die Festtage), nun derart auf das Ganze eines menschlichen Lebenslaufs anzuwenden. Und drittens spricht sich hier eine weitere griechische Eigentümlichkeit aus: die Freude an der Zahl. Denn die menschliche Urfähigkeit des *Zählens* wird von den Völkern sehr verschieden ausgebaut und angewendet. Der Orient brachte in ihren praktischen Gebrauch Regel und System und tat durch Erfindung der Münze einen großen Schritt vorwärts auf dem Feld der praktischen Abstraktion. Die Griechen zählen die Musen, die Okeaniden, die Dämonen überhaupt. Äschylus nennt die Zahl den „Überschwang kluger Erfindung" (Prometheus 459); und noch Archimedes stellt sich im „Sandbuch" (Psammites) das Problem, wie man den Sand am Meer zählen könnte. Früh schon ist das griechische Zahlensystem bis 10 000 ausgebaut. Freude an der Zahl ist Freude an einer Bewältigung der Wirklichkeit. Wenn ich einen Haufen vor mir habe, eine Herde oder eine Schar dämonischer Wesen, und beginne sie zu zählen, so löse ich die organische Einheit auf in ihre Elemente. Zählen ist die einfachste Form der Analyse. Es macht aus der unbestimmten Erscheinung auf dem Wege einer oft kühnen Abstraktion ein Nebeneinander von lauter gleichen Stücken; es atomisiert die Welt.

Ein gleiches gilt von *Wägen und Messen,* Künste, deren Technik gleichfalls aus dem Osten kam. Zeus mißt in der Ilias das Schicksal, indem er Hektors und Achills Los auf die Waagschale legt. Nemesis, die Göttin des messenden Rechtes, trägt in der Hand die Elle. Thales soll die Höhe der Pyramiden gemessen haben (also eine durchaus zweckfreie Messung), Pythagoras die Länge einer Saite in ihrem Verhältnis zur Tonhöhe; das Schema des anaximandrischen Kosmos war mit

lauter Meßzahlen versehen. Der Bildhauer Polyklet[16] führt die Vollkommenheit einer Plastik auf das minutiöse Ineinanderspielen „vieler Zahlen" zurück. Die Meßkunst, überkommen als praktische Gebrauchskunst, wird von den Griechen bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt; ihre Anwendung auf Gebiete, die ihr gänzlich zu widerstreben scheinen, wie die Ethik, ist eins der ernstesten Wissenschaftsprobleme (Plato: Protagoras, Philebos). Und Aristophanes läßt in den „Fröschen" das ganze Arsenal der Meßwerkzeuge herbeischaffen, Waage, Richtschnur, Elle, Raute und so fort, um die Worte, die Verse, die Tragödien zu wägen und zu messen — eine komische Übertreibung, die aber nur deshalb komisch wirken kann, weil sie eine echte griechische Neigung karikiert.

Verwandt ist ferner die griechische Vorliebe für die mathematische Figur, das *Schema* (σχῆμα), auch außerhalb der Mathematik. In der Schrift beginnt man im spätarchaischen Athen plötzlich, Buchstaben für Buchstaben untereinander zu stellen, so daß das Schriftfeld nicht mehr sich aus organisch laufenden Zeilenbändern zusammenfügt, sondern als Ganzes konstruiert wird wie ein Schachbrett: das „Stoichedon" (Rottenschrift)[17]. Jeder Buchstabe hat nun sein eignes, abstraktes Feld, ist gleichsam Stellenträger. Die gleiche Schachbrettfigur begegnet in den Stadtbauplänen des Hipodamos von Milet; auch hier wird der organische Ursprung beiseite geschoben, die geländeangepaßte, windungsreiche Straße verschwindet, wird Bestandteil eines Ganzen, des Straßen-„Netzes"; zu diesem Zweck ist sie vorher auf ihre reinste Form zurückgeführt worden, diese Analyse ergibt, daß „Straße" gleich Verbindungslinie ist und daß die kürzeste Verbindungslinie die Gerade ist.

Zählen, Messen, Schematisieren — das sind lauter Akte der Analyse. Begonnen sind diese Akte alle schon von den Prähellenen. So steht es auch mit der Schrift, die nach langer Vorgeschichte und aus einem verwirrenden Nebeneinander der Systeme von den Phönikern in praktischer Weise systematisiert wurde; erst die Griechen sind aber die Vollender

[16] Diels, Fragm. d. Vorsokr. 40 [28] B 2.
[17] R. P. Austin, The Stoichedon Style in Greek Inscriptions, 1938. R. Harder, Rottenschrift, in: Kleine Schriften, 98 ff.

des Alphabets, die eigentlichen Erfinder der reinen Lautschrift[18]. Die gesprochene Sprache ist ein strömender Fluß rasch wechselnder, eng verbundener Laute. Erst durch eine radikale Analyse kann es gelingen, diesen organischen Strom punktuell abzubilden in lauter unzusammenhängenden Einzelsymbolen.

Vielleicht die folgenreichste Analyse war die Atomlehre. Das organische Fluidum, das aus den Dingen ein Ganzes macht, wird rücksichtslos weggeblasen, übrig bleibt ein diskontinuierliches Nebeneinander von Massenteilchen. Sie sind verschieden nur in genau angebbaren, einfachsten Eigenschaften; im Grundsatz sind die Atome gleich, gleichwertig wie die Zahlen.

Die Analyse entzaubert die Welt. Sie zersprengt die gewachsenen Einheiten, nimmt dem Ineinander der Dinge Duft und Schwebung, räumt rücksichtslos auf mit den überkommenen Vorstellungen und Empfindungen. Der Radikalismus des griechischen Abstraktionstriebes erscheint hier in seiner ganzen, furchtbaren Zerstörungskraft. Der europäische Weg vom natürlichen Wirklichkeitsempfinden bis zur abstrakten Formel ist hier bereits, stellvertretend, zu Ende gegangen, vorweggenommen sind all die unabsehbaren Erfolge des aktivierten, entbundenen Verstandes und all sein Fluch.

δ) *Synthese*

Das Bild der griechischen Wissenschaftsmethoden wird aber erst rund und voll, wenn man an die oben (S. 181 f.) gekennzeichnete Neigung zurückdenkt, aufs Ganze zu blicken. Der revolutionären analytischen Energie steht gegenüber die große Gabe der Synthese. Nur wer zusammenschauen kann, ist der echte Dialektiker, sagt Plato[19]. Die beiden polaren Tendenzen, Analyse und Synthese, haben innerlich mehr Berührung als es scheint; erst in ihrem Neben- und Miteinander lebt der echte Geist hellenischer Wissenschaft.

[18] R. Harder, Bemerkungen zur griechischen Schriftlichkeit, und: Die Meisterung der Schrift durch die Griechen, in: Kleine Schriften, 57 ff. und 81 ff.
[19] Staat 537 c. Vgl. J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik, 1831, 8. 52.

Krankheit ist für den Menschen eine Scham. Die Kranken fliehen, sagt Hippokrates von den Epileptikern[20], beim Nahen eines Anfalls ins Haus oder in die Einsamkeit und verhüllen sich, die Scham läßt sie wünschen, ungesehen zu bleiben; andere erklären diesen Absonderungstrieb aus der Furcht vor dem Schlag des Dämons, wogegen der große Arzt polemisiert. Er wird mit dieser Polemik schon in seinem Recht sein. Daß aber in primitiver Vorstellung der Kranke sich „geschlagen" fühlt und gezeichnet und daß die Umgebung ihn als „Aussätzigen", Auszustoßenden empfindet, ist ebenso richtig. Ein Stück dieser primitiven Empfindung lebt trotz aller Humanisierung auch noch bei uns weiter, insbesondere gegenüber bestimmten Krankheiten. Eigentlich ist das der schlimmste Schlag jeder Krankheit, daß sie den Menschen vor sich und andern entwertet und lähmt. Es ist nicht die kleinste Gabe des griechischen Genius an Europa, daß er die Menschen grundsätzlich von dieser Furcht befreit hat.

Im Frühsommer des Jahres 430 v. Chr. brach in Athen eine schwere Seuche aus. Thukydides, der Geschichtsschreiber des Peloponnesischen Krieges, schildert diese Seuche ausführlich (2, 47—54)[21]. Diese Schilderung einer Krankheit ist eins der berühmtesten Stücke griechischer Prosa geworden; unter den vielen Nachahmern ragt der Dichter Lukrez hervor (6, 1136 ff.). Daß diese Darstellung, die keine häßliche und grausige Einzelheit des entsetzlichen Vorgangs verschweigt, so wirken konnte, und auf Dichter, ist merkwürdig. Ihre offenbaren Vorzüge sind leicht zu sehen, es sind alle Vorzüge griechischer Wissenschaft: die wundervoll prägnante Zeichnung aller Krankheitssymptome, und der umfassende Blick auf alle persönlichen, sozialen, religiösen und politischen Ausdrucksformen und Folgen der Epidemie, ihre Erfassung als gesamtmenschliches Phänomen. Aber außer diesen wissenschaftlichen Tugenden ist diese Darstellung noch von einer besonderen menschlichen Kraft getragen, die der eigentliche Grund ihres Weiterwirkens ist und von der das hor-

[20] Heilige Krankheit 12.
[21] K. Reinhardt, Von Werken u. Formen, 1948, 277 ff. (= Vermächtnis der Antike, 212 ff.).

chende Ohr in der distanzierten Kühle des Stils einen Hauch spürt: das ist die Freiheit des wissenschaftlichen Menschen. Thukydides ist selber von der Krankheit befallen worden. Er schildert die Verzweiflung, die die Kranken angesichts des Versagens aller ärztlichen und religiösen Mittel niederdrückte: er selber ist diesem Druck nicht erlegen, er hat fortgefahren zu beobachten und zu beschreiben und sich dadurch zum Herrn über die Seuche gemacht. Es ist der gleiche Heroismus, mit welchem ein aussichtslos eingefrorener Polarforscher sein Tagebuch bis zum letzten bewußten Augenblick weiterführt.

Diese innere *Freiheit* ist zugleich vitale Voraussetzung und ethisches Ergebnis des griechischen Forschergeistes. Ihre Gegenseite ist das *Glück* des Forschers, diese sublime Seligkeit, die so viele griechische Denker und Dichter entzückt gepriesen haben.

Nahe bei Freiheit und Glück wohnt die Hybris des wissenschaftlichen Menschen. Wahrscheinlich war der Wissenshochmut, dieser böse Schatten des Rationalismus, eine Art Erbkrankheit in der griechischen Wissenschaft. Und es ist vielleicht ihre größte innere Leistung, diese Hybris in ihrer Schwäche aufgedeckt und ein für allemal gebrandmarkt zu haben. Dies geschah im „Nichtwissen" des Sokrates auf eine so bezwingend schlichte, eine so ressentimentfreie Weise, daß seitdem wenigstens die Zurückhaltung im Urteilen, eine gesunde Übung in der Skepsis zur selbstverständlichen Forderung aller wissenschaftlichen Erziehung geworden ist. Plato (Gastmahl 204) hat dies unverlierbare Prinzip in die dauernde Form gekleidet: Voll wissend ist nur der Tor, der zu wissen glaubt; der wahre Denker aber bewegt sich zwischen diesen Polen, ewig unterwegs und nie im Lernen ermüdend.

Ein Standardwerk der Geschichtsschreibung
in der Herder-Bücherei:

HELMUT BERVE

Griechische Geschichte

in drei Bänden

GRIECHISCHE FRÜHZEIT
Herder-Bücherei Band 37

BLÜTEZEIT DES GRIECHENTUMS
Herder-Bücherei Band 56

SPÄTZEIT DES GRIECHENTUMS
Herder-Bücherei Band 69

„Quellenforschung in Verbindung mit künstlerischer Gestaltungskraft bringt uns Werden, Blühen und Vergehen der Geschichte besonders lebendig nahe. Im ersten Band zeigt Berve, wie aus den völkischen und geographischen Voraussetzungen jenes Hellas, von dessen künstlerischen und gedanklichen Schöpfungen wir heute noch leben, zusammenwuchs. Der zweite Band schildert die Blütezeit als ein einzigartiges Beispiel geglückter Geschichte, weist aber schon auf den Keim der Zerstörung hin. Die Auflösung des Griechentums in Hellenismus und Römerzeit wird im dritten Band dieser großartigen Darstellung einer großen Epoche der Menschheitsgeschichte behandelt."

Studentischer Arbeitskreis, Frankfurt

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN

WILHELM HAUSENSTEIN

Das Land der Griechen

Fahrten in Hellas

Herder-Bücherei Band 76
110 Seiten mit 16 Seiten Bildtafeln

„Der große Meister der Feder, der gleicherweise mit seinen gestaltenden Worten die Größe und Schönheit eines Kunstwerkes, den Zauber einer Landschaft und das geheimnisvolle Ineinanderwirken von Vergangenheit und Gegenwart im kulturellen Lebensbereich des Menschen zu erschließen vermochte, hat hier im Bereich klassischen Menschtums, klassischer Kultur und einer durch die Geschichte geadelten Natur seine tiefe Dankbarkeit dafür ausgedrückt, ‚daß ihm der Vorzug vergönnt war, das bis dahin mit der Seele gesuchte Land der Griechen in der Wirklichkeit zu erleben'. Das Buch ist damit ein vielseitiger und gewichtiger, in Ziel und Aussage nicht alltäglicher Reisebericht, ja ein höchst persönliches Reisebuch eines geistigen Menschen geworden, der mit seiner Sprache meistert, was sein waches Auge sieht." Kultus und Unterricht, Stuttgart

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN

HERDER-BÜCHEREI

RICHARD HARDER, geboren am 19. Januar 1896 in Tetenbüll, hat in Kiel und Berlin klassische Philologie studiert, in Berlin 1924 promoviert, 1927 sich in Heidelberg habilitiert und war von 1927 bis zu seinem frühen Tod 1957 Professor in Königsberg, Kiel, München und Münster. Von der Begründung 1924 bis 1938 hat er den „Gnomon", die kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, aufgebaut und redigiert. Seine Forschungen galten verschiedenen Gebieten, so der griechischen Kulturgeschichte, der frühgriechischen Dichtung, Platon, Cicero, ganz besonders Plotin, den er in einer berühmten Übersetzung zugänglich gemacht hat. Für sein leider nicht mehr geschriebenes Buch über die griechische Kultur müssen nun nach seinem Tod, neben einigen in den „Kleinen Schriften" abgedruckten Arbeiten, vor allem die beiden in diesem Taschenbuch vereinigten stehen.